

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113084>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

4500

Jos de Mul

DE TRAGEDIE VAN DE EINDIGHEID

Diltheys hermeneutiek van het leven



Kok Agora

**DE TRAGEDIE
VAN DE EINDIGHEID
Diltheys hermeneutiek van het leven**

DE TRAGEDIE VAN DE EINDIGHEID

Diltheys hermeneutiek van het leven

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Wijsbegeerte

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen
volgens besluit van het College van Decanen in het openbaar te verdedigen op
maandag 11 januari 1993 des namiddags te 1.30 uur precies

door

Jos de Mul

geboren op 2 januari 1956
te Terneuzen

UITGEVERIJ KOK AGORA - KAMPEN 1993

Promotores:

Prof.dr. A.W. van Haaften

Prof.dr. J. Sperna Weiland (Erasmus Universiteit Rotterdam)

CIP GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Mul, Jos de

De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven/Jos de Mul.- Kampen: Kok Agora
Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, 1993.-

Met lit.opg., reg.

ISBN 90 391 0540 5

NUGI 612

Trefw.: Dilthey, hermeneutiek, ontologie, wijsgerige antropologie, levensfilosofie

© Kok Agora, Kampen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Abbeelding omslag: De tragedie van de eindigheid, Jos de Mul

De uitgave van dit werk werd mede mogelijk gemaakt door subsidies van de Vereniging Trustfonds Erasmus Universiteit en van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

Denn in dem geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz des Lebens, mit dem lachenden Munde und den schwermütig blickenden Augen, suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Menschen zu lesen, und auch das hat kein Ende.

Wilhelm Dilthey

Opgedragen aan mijn vader en moeder

Woord vooraf	9
INLEIDING	11
1 Diltheys <i>Kritik der historischen Vernunft</i>	11
2 Vraagstelling en methode	12
3 Overzicht van de inhoud van dit boek	16
DEEL I ACHTERGRONDEN	21
1 DILTHEY: LEVEN, WERK EN RECEPTIE	23
1 Het leven van Wilhelm Dilthey (1833-1911)	23
1.1 De student en publicist	25
1.2 Het professoraat in Bazel	28
Een korte excursie: de Bazelse jaren van Nietzsche en Dilthey	30
1.3 Twee onvoltooide levenswerken	32
1.4 De crisis van de Europese cultuur	35
1.5 Dilthey en de politiek	40
1.6 Liefde en vriendschap	42
1.7 De <i>Kritik der historischen Vernunft</i>	44
1.8 Dood in Tirol	48
2 De filosofie van Dilthey: levende structuur versus systematiek	49
2.1 Totaliteit en fragment	49
2.2 Een verhaal apart: de uitgave van de <i>Gesammelte Schriften</i>	52
2.3 De meerzijdigheid van het leven en de ambivalentie van het denken	54
3 Receptiegeschiedenis van Diltheys werk	57
3.1 De Dilthey-receptie tot 1945	59
3.2 De periode tussen 1945 en 1960	62
3.3 De 'Dilthey-revival' na 1960	64
3.4 De Dilthey-receptie in de jaren tachtig	66
4 Uitgangspunt van de onderhavige interpretatie	68
2 KANTS TRANSCENDENTAALFILOSOFIE	71
1 De transcendente vraagstelling	72
2 De theoretische rede	74
2.1 De apriorische synthese van de zintuiglijkheid	76
2.2 De apriorische synthese van het verstand	77
2.3 De transcendente deductie	78
2.4 De apriorische synthese van de rede	81
3 De praktische rede	85
4 De reflexieve rede	87
4.1 De kloof en de brug	87
4.2 Het reflecterend oordeel	89
A Het esthetische oordeel	91
4.2.1 De analytica van het schone	92
4.2.2 De analytica van het sublieme	95
4.2.3 Van natuurschoonheid naar schone kunst: de geniale schepping	96

B Het teleologische oordeel	97
4.2.4 De doelmatigheid van de natuur	98
4.2.5 De doelmatigheid van de geschiedenis	101
4.3 Esthetica en teleologie: de geschiedenis als kunstwerk	103
4.4 Transcendentale en reflexieve verbeelding	106
5 Kanttekeningen bij Kant	110
5.1 Voorbij dogmatisme en scepticisme: de kritische wending	110
5.2 Het ontologisch subjectivisme van de transcendentiaalfilosofie	114
5.3 De afgrondelijke dimensie van de tijd	122
3 DE HISTORISERING VAN HET WERELDBEELD	125
1 Ontwikkelingen voor 1800	126
2 De historisering van het wereldbeeld in de na-kantiaanse filosofie	130
2.1 Het idealisme van Fichte en Hegel	131
2.1.1 Fichtes radicalisering van het transcendentale idealisme	131
2.1.2 Hegels totalitaire geschiedenis van de Geest	133
2.1.3 De bedwinging van Kronos	135
2.2 Het positivisme van Comte en Mill	137
2.2.1 Comtes stadia van het denken	138
2.2.2 Mill en de wetmatigheden van de menselijke geest	141
2.2.3 De invloed van het positivisme in Duitsland	142
2.3 Schleiermachers romantische hermeneutiek	144
2.3.1 Pantheïsme en individualiteit bij Schleiermacher	145
2.3.2 Geschiedenis, taal en hermeneutiek	147
2.3.3 Schleiermachers transcendentale analyse van het verstaan	150
2.4 Het historicisme van Ranke en Droysen	155
2.4.1 Het objectiviteitsideaal van Ranke	155
2.4.2 Droysens narratieve opvatting van de geschiedbeoefening	157
2.4.3 De dreiging van het kentheoretisch en ethisch relativisme	160
DEEL II DE ONTOLOGIE VAN HET LEVEN	163
4 HET HISTORISCHE APRIORI VAN HET LEVEN	165
1 Het transcendentale uitgangspunt van de <i>Kritik der historischen Vernunft</i>	166
1.1 De ontologische fundering van de 'Geisteswissenschaften'	167
1.2 De ontologische demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen	170
1.3 Samenhang van de geesteswetenschappen en het primaat van de psychologie	173
1.4 Kritiek op idealisme en positivisme	176
2 Diltheys transformatie van de transcendentiaalfilosofie	180
2.1 Van formele categorieën naar levenscategorieën	180
2.2 De historiciteit van het apriori	187
Excursie: het historisch apriori volgens Dilthey, Foucault en Piaget	195
2.3 'Der Fortgang über Kant'	197
5 DE STRUCTUUR VAN HET LEVEN (I)	
DE DESCRIPTIEF-PSYCHOLOGISCHE BENADERING	205
1 Noodzaak, aard en taken van de descriptieve psychologie	206
1.1 Descriptieve psychologie en verklarende psychologie	208
1.2 De relatie tussen descriptieve psychologie en kenleer	212
1.3 Nadere bepaling van de descriptieve psychologie	215

2 De levenscategoriën structuur en ontwikkeling	220
2.1 Structuur	220
2.2 Ontwikkeling	223
3 De fundering van normen in de 'erworbene seelische Zusammenhang'	228
4 Structuur, type en individualiteit	231
 6 KRITIEK OP DE DESCRIPTIEVE PSYCHOLOGIE	239
1 De misleidende these van Diltheys 'Kehre'	239
2 Ebbinghaus' recensie van de <i>Ideen</i>	242
3 De neo-kantiaanse kritiek op Diltheys classificatie van de wetenschappen	244
3.1 Windelbands kritiek op Diltheys demarcatie criterium	245
3.2 Rickerts waardenfilosofische kritiek op Dilthey	249
4 Husserls fenomenologische kritiek op het naturalisme	253
4.1 De <i>Logische Untersuchungen</i> : fenomenologie als descriptieve psychologie	254
4.2 Husserls oordeel over Diltheys descriptieve psychologie	263
5 Nietzsches kritiek op Diltheys introspectieve methode	266
5.1 Nietzsches levensfilosofie	267
5.2 Introspectie, historiciteit en genealogie	271
5.3 De wederzijdse kritiek van Dilthey en Nietzsche	276
5.4 Naar een immanent-esthetische interpretatie van de werkelijkheid	280
 7 DE STRUCTUUR VAN HET LEVEN (II) HET HERMENEUTISCHE COMPLEMENT	282
1 De <i>Kritik der historischen Vernunft</i> na 1900	283
2 De fundering van de geesteswetenschappen in de <i>Aufbau</i>	286
3 Het leven als structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan	292
3.1 De beleving	292
3.1.1 De synchrone structuur van de beleving	297
3.1.2 De diachrone structuur van de beleving	306
3.2 De uitdrukking	312
3.2.1 Objectivatie, objectieve Geest en werkingssamenhang	314
3.2.2 Drie klassen van uitdrukkingen	317
3.3 Verstaan	319
3.3.1 Introspectie versus indirect verstaan	321
3.3.2 Het verstaan van de verschillende klassen van uitdrukkingen	324
3.3.3 Elementaire en hogere vormen van verstaan	326
3.4 Hermeneutiek als wetenschap	331
3.4.1 Verstaan, interpretatie en hermeneutiek	332
3.4.2 Hermeneutisch verstaan: objectiviteit versus algemeenheid	335
3.4.3 Objectiviteit en oneindigheid van het verstaan	338
4 De hermeneutische interpretatie van de metafysica	340
4.1 Terugblik: de euthanasie van de metafysica in de <i>Einleitung</i>	343
4.2 Diltheys <i>Weltanschauungslehre</i> : een filosofie van de filosofie	347
4.2.1 Religieuze, artistieke en filosofische wereldbeschouwing	351
4.2.2 De typologie van de filosofische wereldbeschouwingen	354
4.2.3 Transcendentiaalfilosofie en wereldbeschouwing; eindigheid en relativisme	359

DEEL III DILTHEY EN DE LATERE HERMENEUTIEK	365
8 KRITIEK OP DE HERMENEUTISCHE BENADERING	367
1 De kritiek van Rickert en Husserl op Diltheys <i>Weltanschauungslehre</i>	368
1.1 Rickerts kritiek op Diltheys normatief relativisme en nihilisme	368
1.2 Husserls kritiek op Diltheys skepticisme en relativisme	371
2 De radicalisering van de eindigheid bij Heidegger, Gadamer en Derrida	377
2.1 Heidegger	378
2.1.1 De transformatie van de fenomenologie vanuit de zijnsvraag	378
2.1.2 Heideggers radicalisering van Diltheys vraagstelling	382
2.1.3 'Kehre' en afkeer: de afwijzing van Dilthey door de latere Heidegger	390
2.1.4 Evaluatie van Heideggers kritiek	398
2.2 Gadamer	416
2.2.1 Gadamers radicalisering van de eindigheid van het verstaan	417
2.2.2 Evaluatie van Gadamers kritiek	422
2.3 Derrida	431
2.3.1 De deconstructivistische radicalisering van de eindigheid van het verstaan	432
2.3.2 Evaluatie van Derrida's ongeschreven deconstructie van Dilthey	437
9 DE ACTUALITEIT VAN DILTHEYS HERMENEUTIEK	446
1 Hermeneutiek als transcendentiaal-historische levensfilosofie	448
2 Ambivalentie, toevalligheid en eindigheid	450
2.1 Ambivalentie	450
2.1.1 De ambivalenties in Diltheys filosofie	450
2.1.2 De ambivalentie van het leven	453
2.2 Toevalligheid	456
2.2.1 De toevalligheid van Diltheys filosofie	456
2.2.2 De toevalligheid van het leven	458
2.2.3 Toeval, narrativiteit en de zin van de verhalende geesteswetenschappen	460
Een 'toevallige' excursie: Dilthey en Kundera over de roman	467
2.3 Eindigheid	470
2.3.1 De eindigheid van Diltheys filosofie	470
2.3.2 De eindigheid van het leven	472
3 De onvermijdelijkheid van de hermeneutiek	476
3.1 Hermeneutiek als antwoord op ambivalentie, toevalligheid en eindigheid	476
3.2 Hermeneutiek als re/de/constructie	478
Lijst van gebruikte afkortingen	484
Literatuur	485
Schematisch overzicht van Diltheys <i>kritik der historischen vernunft</i> .	496
Personenregister	498
Zakenregister	501
Summary	507
Over de auteur	510

Schrijven wordt wel eens een eenzaam avontuur genoemd. Mijn ervaring bij het schrijven van dit boek over het werk van Wilhelm Dilthey is een andere geweest. Het heeft mij de fascinerende ervaring opgeleverd een levendig gesprek te mogen voeren met een denker die meer dan een eeuw geleden leefde en werkte. In dat gesprek raakten al spoedig ook veel andere filosofen betrokken die Dilthey hebben beïnvloed of die door hem zijn beïnvloed, zoals Kant, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer en Derrida. Daarbij werd duidelijk dat het originele en veelzijdige werk van Dilthey een verhelderend licht werpt op veel problemen die thans in het brandpunt van de wijsgerige belangstelling staan. Het boek dat ik de lezer voorleg, beoogt daarom niet alleen een historisch verantwoord beeld te schetsen van Diltheys hermeneutiek van het leven en van haar plaats in de moderne wijsbegeerte, maar hoopt ook een systematische bijdrage te leveren aan de actuele filosofische discussie.

Dat het schrijven van dit boek geen eenzaam avontuur is geweest, is ook te danken aan hen die mij op mijn weg met welwillende en kritische aandacht hebben gevolgd en aangemoedigd. De scherpzinnige commentaren van mijn promotores, prof.dr. Wouter van Haaften en prof.dr. Jan Sperna Weiland, hebben dit boek mede gemaakt tot wat het is geworden. Ook van hun stilistische suggesties heb ik dankbaar en veelvuldig gebruik gemaakt. De vragen die mijn collega's van de vakgroep *Filosofie van mens en cultuur* van de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit mij hebben voorgelegd, hebben me aangespoord om de tekst op tal van punten te preciseren. Ik wil hier in het bijzonder Awee Prins noemen, aan wiens grondige kennis van Heidegger ik mij herhaaldelijk heb mogen laven. Bij de laatste redactie van de tekst heb ik tenslotte nog mijn voordeel kunnen doen met de gewaardeerde opmerkingen en suggesties van de leden van de manuscriptcommissie: prof.dr. O.D. Duintjer, Prof.dr. P.J.M. van Tongeren en Prof.dr. S. Usseling.

Prof.dr. Jan Aler, die kort voor de voltooiing van dit boek overleed, kan ik helaas niet meer persoonlijk bedanken voor de inspirerende filosofische leerjaren die hij mij heeft geschonken. Het stemt droef dat ook aan onze gesprekken en briefwisseling over Dilthey en Heidegger nu definitief een einde is gekomen. Ik hoop dat er iets van zijn enthousiasme en eruditie doorklinkt in deze studie.

Prof.dr. Frithjof Rodi (Ruhr-Universität Bochum), de huidige bezorger van Diltheys *Gesammelte Schriften*, was zo vriendelijk mij fotokopieën ter beschikking te stellen van transcripties van F.J. Brechts dictaten van Heideggers colleges *Grundprobleme der Phänomenologie* (wintersemester 1919/20) en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (zomersemester 1920) en van W. Bröckers dictaten van Heideggers uit 1925 daterende Kasseler lezingencyclus *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Kampf um eine historische Weltanschauung*. Het *Deutsches Literaturarchiv* te Marbach am Neckar, waar Brechts dictaten worden bewaard, de transcriptent van deze dictaten, dr. Friedrich Hogemann, en dr. Hermann Heidegger dank ik voor hun toestemming om een aantal passages uit deze transcripties te citeren. Een woord van dank wil ik ook richten tot Ivar Hagendoorn, die mij assisteerde bij het bibliografische werk, het maken van de registers en het corrigeren van de tekst.

De voornaamste reden waarom het schrijven van dit boek geen eenzaam avontuur is geweest, is dat ik dit werk heb mogen doen te midden van mijn geliefden. Als uit dit boek de overtuiging opklinkt dat het leven, in weerwil van zijn tragische eindigheid, waard is om met volle teugen geleefd te worden, dan is dat voor alles te danken aan Gerrie en aan de kinderen die ons omringen. Behalve aan mijn ouders wil ik dit boek daarom ook in liefde opdragen aan hen.

1 Diltheys Kritik der historischen Vernunft

Op 1 april 1860 maakt de dan zevenentwintigjarige Wilhelm Dilthey in zijn dagboek voor het eerst melding van zijn voornemen een "neue Kritik der reinen Vernunft" te schrijven op basis van een "historisch-philosophische Weltanschauung". Dit voornemen groeit in de loop van de volgende vijf decennia uit tot een omvangrijk, vele geschriften omvattend project, dat Dilthey bij herhaling heeft aangeduid als zijn *Kritik der historischen Vernunft* (hierna afgekort tot KhV). De verwijzing in deze titel naar Kants *Kritik der reinen Vernunft* is geen toeval. Wat Dilthey aanvankelijk voor ogen staat is een aanvulling op Kants ontologische en kentheoretische fundering van de wetenschappelijke kennis. Ofschoon Dilthey in grote lijnen kan instemmen met de door Kant geboden fundering, is hij van mening dat de geldigheid ervan beperkt blijft tot de natuurwetenschappen. Als historicus uit de school van Ranke is Dilthey ervan overtuigd dat de wetenschappen die de historisch-maatschappelijke wereld tot object hebben (en waarvoor in Diltheys tijd de term *geesteswetenschappen* in zwang kwam), dit object op een fundamenteel andere wijze benaderen dan de natuurwetenschappen en dientengevolge een eigen ontologische en kentheoretische fundering behoeven. Dilthey hoopt in zijn KhV deze complementaire fundering te verschaffen.

Al spoedig echter nopen zijn analyses Dilthey ertoe zijn aan Kants transcendentiaalfilosofie ontleende vooronderstellingen op een aantal fundamentele punten te herzien. Een eerste herziening betreft het eenzijdige intellectualisme van de kantiaanse kritiek van de menselijke rede. Volgens Dilthey reduceert Kant in zijn kritiek de mens op ontoelaatbare wijze tot een louter verstandelijk subject. In plaats van dit bloedeloze subject plaatst Dilthey in zijn KhV de concrete, levende mens op de voorgrond, dat wil zeggen de mens die niet alleen wordt geleid door zijn verstandelijke vermogens, maar evenzeer door zijn wil en zijn gevoelens. Een tweede herziening betreft het a-historische karakter van Kants opvatting van de menselijke rede. Waar Kant in zijn kritiek uitgaat van een zuivere, tijdloze rede, daar legt Dilthey alle nadruk op het historische karakter van de rede. Om die reden kan volgens Dilthey filosofisch grondslagenonderzoek niet worden losgemaakt van historisch onderzoek.

Met de onderstreping van de historiciteit van het menselijk leven radicaliseert Dilthey een thema dat reeds, zij het nog op een meer impliciete wijze, een centrale rol speelt bij Kant: dat van de menselijke *eindigheid*. Dit nu is een thema dat met recht één van de belangrijkste thema's van de twintigste-eeuwse filosofie kan worden genoemd. Het is daarom niet verwonderlijk dat Diltheys filosofie een belangrijke inspiratiebron is geweest voor hermeneutici als Heidegger en Gadamer, die de menselijke eindigheid tot uitgangspunt van hun denken hebben gemaakt. Ook zijn er opvallende overeenkomsten tussen Diltheys opvatting van de ontwikkeling van de menselijke rede en die van structuralisten als Piaget en Foucault. Meer in het algemeen geldt dat veel vraagstukken die thans hoog op de filosofische agenda staan - ik denk bijvoorbeeld aan de discussies omtrent het interpretatieve karakter van de menselijke kennis, het vraagstuk van de relatie tussen kunst en filosofie, en het thema van de narrativiteit - door Dilthey in zijn KhV op een originele wijze aan de orde zijn gesteld.

Dat Diltheys KhV desondanks tot voor kort niet de aandacht heeft gekregen die zij verdient, is bij nadere beschouwing niet verwonderlijk. Het is de tragiek van Diltheys leven geweest, dat hij zijn ambitieuze KhV, waaraan hij naast zijn ethische, esthetische, pedagogische en omvangrijke historische onderzoek tot zijn dood in 1911 met een niet aflatende inzet heeft gewerkt, niet heeft weten te voltooien. Van de vijf, later zes geplande boeken verschenen tijdens zijn leven slechts de eerste twee onder de titel *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883). Weliswaar heeft Dilthey in de drie decennia na de publikatie van dit boek een groot aantal teksten geschreven ten behoeve van de volgende boeken, maar slechts een klein deel daarvan werd als afzonderlijk artikel door hem gepubliceerd. Eerst na zijn dood werd een begin gemaakt met de publikatie van deze teksten in de *Gesammelte Schriften* (hierna GS). De uitgave van het verzameld werk is om verschillende redenen zeer traag verlopen en nog steeds niet afgesloten. Pas in de afgelopen decennia zijn in GS XVIII (1977), XIX (1982) en XX (1990) de belangrijkste teksten ten behoeve van het ongepubliceerde deel van de KhV in druk verschenen. Daardoor zijn we pas sinds kort in staat een meer adequaat begrip van Diltheys levenswerk te verwerven. Deze studie hoopt daar een bijdrage aan te leveren.

2 Vraagstelling en methode

Doel van deze studie is een reconstructie van de hermeneutiek van het menselijk leven die Dilthey in de teksten ten behoeve van de *Kritik der historischen Vernunft* heeft ontwikkeld. Deze hermeneutiek wordt in deze studie gepresenteerd als

een ontologie, dat wil zeggen als een onderzoek naar de zijnswijze van de eindige mens. Daarmee zet ik mij nadrukkelijk af tegen interpretaties die Diltheys KhV primair opvatten als een kentheoretisch en/of methodologisch project. Ofschoon het aanvankelijk vooral kentheoretische en methodologische vragen zijn geweest die Dilthey hebben aangezet tot zijn KhV en hijzelf onder invloed van de neokantiaanse vraagstelling van zijn tijd zijn onderzoek tot het eind toe primair in kentheoretische en methodologische termen heeft begrepen, verdedig ik in deze studie de these dat het belang van Diltheys hermeneutiek voor alles gezocht moet worden in de impliciete ontologie van het leven.

De keuze voor een reconstructie van deze impliciete ontologie betekent dat andere aspecten van de KhV minder prominent op de voorgrond treden. Dat geldt in de eerste plaats voor de kentheoretische en methodologische aspecten. Vanwege de nauwe verstrengeling van de verschillende argumentatielijnen in de KhV is het evenwel zowel onmogelijk als onwenselijk deze aspecten geheel buiten de reconstructie te sluiten. Ook Diltheys ethiek en esthetica worden in de reconstructie betrokken voor zoverre zij onlosmakelijk verbonden zijn met de ontologische vraagstelling. Andere aspecten van Diltheys werk blijven door de gekozen vraagstelling echter grotendeels buiten beeld. Zo zullen de invloedrijke pedagogische geschriften van Dilthey vrijwel geheel onbesproken blijven en zal ook het merendeel van de vele historische studies niet aan bod komen. Dat betekent niet dat de onderhavige reconstructie van Diltheys ontologie geen relevantie zou bezitten voor dit deel van Diltheys werk. Eerder integendeel: eerst vanuit de ontologie van het leven is het mogelijk een adequaat begrip te verkrijgen van de pedagogische en historische studies.

De hermeneutiek speelt in deze studie een dubbelrol. Niet alleen is de hermeneutiek het onderwerp van deze studie, maar zij maakt er tevens de methode van uit. De reconstructie die in deze studie wordt geboden heeft de vorm van een hermeneutische uitleg van Diltheys ontologie van het leven. Deze uitleg hoopt de betekenis van de overgeleverde fragmenten van Diltheys KhV te verhelderen door deze in het licht te plaatsen van het geheel van de KhV en van de historische context waarin deze kritiek is ontstaan. Met Dilthey wordt er in deze studie van uitgegaan dat de vraagstukken van gelding en genese juist vanwege de menselijke eindigheid niet van elkaar kunnen worden losgemaakt. Dat het onderwerp van deze studie ook haar methode vormt, impliceert dat het onmogelijk is deze methode vooraf uitputtend te beschrijven en te rechtvaardigen. Zij zal in de loop van de reconstructie worden geëxpliciteerd en zal in de feitelijke reconstructie haar vruchtbaarheid moeten bewijzen.

Lezers die zich verwant voelen met Gadammers filosofische hermeneutiek zullen wellicht de wenkbrauwen hebben gefronst bij het begrip *reconstructie* waarmee ik mijn werkwijze aanduid. Zij zullen wellicht vrezen dat deze term

staat voor een objectivisme, dat gebaseerd is op de twijfelachtige vooronderstelling dat het mogelijk en wenselijk zou zijn de oorspronkelijke betekenis van Diltheys werk te achterhalen. Deze lezers zullen opmerken dat het juist vanwege de principiële eindigheid van de menselijke ervaringshorizon onmogelijk is ons werkelijk in een andere horizon te verplaatsen. Interpreteren dient volgens Gadamer eerder opgevat te worden als een horizonversmelting, dat wil zeggen als een *constructie* in plaats van een reconstructie van betekenis. Bovendien acht Gadamer een reconstructie ook niet wenselijk. Volgens hem is interpreteren niet primair gericht op theoretische kennis, maar voor alles een praktische aangelegenheid. Het interpreteren van een historische tekst is slechts vruchtbaar, wanneer we dit doen vanuit de vragen waarvoor we ons in het heden zien gesteld. We willen in dat geval in het geheel geen 'oorspronkelijke' betekenis reconstrueren, maar hopen dat de tekst ons iets te zeggen heeft dat relevant is voor onze huidige situatie en ons daarmee helpt richting te geven aan ons handelen. Dat wil zeggen dat het doel van de dialoog met het verleden juist in de horizonversmelting is gelegen.

Ik kan in grote lijnen instemmen met Gadammers praktische opvatting van de hermeneutiek, maar zie daarin geen aanleiding om de notie van reconstructie terzijde te schuiven. Zelfs wanneer we erkennen dat iedere geslaagde interpretatie uiteindelijk een horizonversmelting tot gevolg heeft, dan blijft de reconstructie van de andere horizon een onontbeerlijk moment in het interpretatieproces (vgl. Gadamer, GW I, 311). Wanneer deze reconstructieve activiteit achterwege blijft, is het gevaar niet denkbeeldig dat de andere horizon bedolven wordt onder de eigen vooroordelen. Ofschoon Gadamer zich bewust is van het gevaar de andere horizon in zijn anders-zijn te miskennen (GW I, 311), worden zijn eigen interpretaties niet zelden door een zekere gewelddadigheid gekenmerkt. Dat geldt niet in de laatste plaats voor zijn interpretatie van Dilthey, die - zoals we in het vervolg nog zullen zien - in bepaalde opzichten meer onthult over Gadammers vooronderstellingen dan over die van Dilthey. Zelfs wanneer we onderschrijven dat een objectieve reconstructie in laatste instantie een illusie is, kan het geen kwaad deze illusie als een regulatieve idee of als een methodologisch ideaal te omarmen.

Dat de hermeneutiek een belangrijke praktische dimensie heeft, wordt overigens ook door Dilthey ten volle onderschreven. De inzet van de KhV is een antwoord te bieden op het scepticisme, het relativisme en het nihilisme dat de moderne westerse cultuur in Diltheys ogen ernstig bedreigt. In hoeverre Dilthey in deze praktische opgave is geslaagd zal in het vervolg worden onderzocht. Vooruitlopend op het resultaat van de reconstructie wil ik wel reeds opmerken dat zal worden betoogd dat Diltheys KhV relevantie bezit voor het huidige filosofische debat. In het tijdvak van het postmodernisme blijven de vraagstukken van het scepticisme, het relativisme en het nihilisme onverminderd actueel. Vanzelfspre-

kend vertonen zij zich momenteel in een andere gestalte dan aan het einde van de negentiende eeuw. Meer in het algemeen genomen is onze wereld in beslissende opzichten een andere dan die waarin Dilthey leefde en werkte. Maar juist ook om die reden stelt de reconstructie van Diltheys filosofie ons in staat onze eigen ervaringshorizon in zijn individuele eigenaardigheid en eindigheid te ervaren. Een dergelijke ervaring van de grenzen van onze ervaringshorizon is een noodzakelijke stap wanneer we deze grenzen willen overschrijden.

Theoretische en praktische hermeneutiek, reconstructie en constructie staan aldus opgevat niet tegenover elkaar als benaderingen die elkaar wederzijds uitsluiten, maar vormen veeleer twee momenten in het verstaan dat wij zijn. Dat sluit overigens niet uit dat deze momenten vaak op gespannen voet met elkaar verkeren. De menselijke eindigheid uit zich hier als een onvermijdelijke, door Dilthey in zijn *Weltanschauungslehre* nadrukkelijk gethematiseerde ambivalentie tussen het menselijke streven naar onbaatzuchtige kennis ('theoria') en de noodzaak van praktisch handelen. Niet zelden zijn de theoretische misverstanden in praktisch opzicht het meest productief.

Ook vanuit het perspectief van Derrida's radicale, deconstructieve 'hermeneutiek' - naast de filosofische hermeneutiek van Gadamer ongetwijfeld de belangrijkste interpretatieve onderneming van dit moment - zou men vraagtekens kunnen plaatsen bij de voorgenomen reconstructieve arbeid. Zo zou men zich kunnen afvragen of een dergelijke reconstructie niet steunt op de problematische aanname van een eenduidige betekenis van Diltheys werk. Hebben we niet veeleer te maken met een onbeheersbaar spel van differenties, dat aan iedere begrippelijke toeëigening ontsnapt? Staat niet iedere interpretatie uiteindelijk in het teken van de onbeslisbaarheid? Wellicht zal de door Derrida geschoolde lezer tevens wijzen op het illusoire karakter van de wens om door middel van een reconstructie van Diltheys geschriften inzicht te verwerven in het menselijke leven. Hij of zij zal betogen dat iedere interpretatie onvermijdelijk verstrikt raakt in een tekstueel weefsel dat slechts de illusie van een referentie naar een buitentekstuele werkelijkheid produceert. Op grond van deze overwegingen zal hij er wellicht voor pleiten de reconstructie te vervangen door een *deconstructie* van Diltheys KhV. Deze zou zich dan moeten toespitsen op de onbeheersbare dubbelzinnigheid van Diltheys teksten en op de onvermijdelijke afwezigheid van het betekende. De interpretatie zou in dat geval niet gericht zijn op een horizonverbreding, noch op een horizonversmelting, maar op een radicale horizonverstrooiing.

Tegen een dergelijke benadering kan worden ingebracht dat er in het geval van Dilthey weinig deconstructieve arbeid nodig is om het spel van differenties te ervaren. Alleen al het fragmentarische en onvoltooide karakter van de KhV maakt dat Diltheys geschriften hardnekkig weerstand bieden tegen een eenduidige interpretatie. Bovendien treden er in de KhV ambivalenties aan het licht, die in

de reconstructie moeilijk over het hoofd kunnen worden gezien. In de komende reconstructie zal het thema van de ambivalentie dan ook herhaaldelijk aan de orde komen. Daar komt bij dat Dilthey de onherleidbare dubbelzinnigheid van het leven zelf nadrukkelijk heeft gethematiseerd. Op grond hiervan wijst Dilthey niet minder dan Derrida het streven het leven op een eenduidige wijze in begrippen te vangen af als een metafysische illusie. Net als Derrida is Dilthey een erfgenaam van de kantiaanse opvatting dat dergelijke metafysische illusies wel kunnen worden ontmaskerd, maar nooit kunnen worden overwonnen. Zij vormen een onontbeerlijke compensatie voor de eindigheid van de menselijke ervaring.

Met betrekking tot het vraagstuk van de referentie zal in deze studie evenwel een ander standpunt worden verdedigd dan dat van Derrida. Ofschoon ik instem met Derrida's these dat de referent van een tekst mede een produkt is van het tekstuele spel van differenties, zal ik beargumenteren dat de betekening nooit volledig opgaat in dit spel. Interpretaties kunnen zich niet onttrekken aan de confrontatie met de buiten-tekstuele werkelijkheid. Iedere interpretatie van het leven kan worden getoetst aan onze levenservaring. Op grond van de eindigheid van onze levenservaring kent een dergelijke toetsing zeker zijn grenzen, maar zij is niet in principe onmogelijk.

Eén en ander impliceert dat ook de theoretische en de esthetische - op het even onbeheersbare als produktieve spel van de differenties gerichte - hermeneutiek elkaar niet volledig uitsluiten, maar evenmin onder één noemer kunnen worden gebracht. Net zoals in het geval van de theoretische en de praktische interpretatie gaat het hier om een spanningsvolle relatie. De theoretische, praktische en esthetische dimensie van het verstaan, die door Dilthey wordt verbonden met verstand, wil en gevoel, verkeren met elkaar in wat we met een term van Heraclitus zouden kunnen aanduiden als een tegenstrevige harmonie.

Na de reconstructie van Diltheys hermeneutiek van het leven zal ik een poging ondernemen de relatie tussen de verschillende vormen van hermeneutiek nader te verhelderen door Diltheys hermeneutiek te confronteren met die van Gadamer en Derrida, en vooral ook met die van hun beider leermeester Heidegger. Met deze confrontatie hoop ik niet alleen een verhelderend licht te werpen op de geschiedenis van de hermeneutiek en haar misverstanden, maar tevens de relevantie aan te tonen van Diltheys hermeneutiek voor het huidige, door postmoderne thema's beheerste filosofische gesprek.

3 Overzicht van de inhoud van dit boek

Deze studie bestaat uit drie delen. In het eerste deel wordt de horizon geschetst, waartegen Dilthey zijn KhV heeft ontwikkeld. Het tweede deel staat in het teken

van de eigenlijke reconstructie van Diltheys ontologie van het leven. In het derde deel zal Diltheys hermeneutiek worden geconfronteerd met die van Heidegger, Gadamer en Derrida, en zal een aantal afsluitende overwegingen worden gepresenteerd.

In het eerste hoofdstuk van Deel I wordt een overzicht gegeven van Diltheys leven en werk en wordt een schets gegeven van de voor de onderhavige reconstructie relevante delen van de Dilthey-receptie tot op heden. Omdat Diltheys KhV wordt geïnterpreteerd als een transformatie van Kants transcendentiaalfilosofie, zal in hoofdstuk 2 vrij uitvoerig op deze filosofie worden ingegaan. Daarbij wordt niet gepretendeerd een nieuwe Kant-interpretatie voor te leggen, wèl treden in de context van deze studie aspecten van Kants filosofie op de voorgrond die in veel voorafgaande interpretaties slechts een ondergeschikte plaats innemen. Zo zal met name de nadruk komen te liggen op de voor Diltheys KhV kenmerkende thema's ambivalentie, toevalligheid en eindigheid. In hoofdstuk 3 wordt vervolgens een schets gegeven van de historisering die zich in het negentiende-eeuwse wereldbeeld aftekent. Daarbij beperk ik mij tot een korte uiteenzetting van de denkbelden van een aantal filosofen en wetenschappers die een belangrijke invloed op de ontwikkeling van Diltheys KhV hebben uitgeoefend. Achtereenvolgens komen het idealisme van Fichte en Hegel, het positivisme van Comte en Mill, de hermeneutiek van Schleiermacher en het historisme van Ranke en Droysen aan bod.

De reconstructie van Diltheys ontologie van het menselijk leven in Deel II vangt in hoofdstuk 4 aan met een bespreking van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). In samenhang daarmee worden de twee eerder genoemde fundamentele revisies van Kants transcendentale criticisme in dit werk en in de daarmee samenhangende teksten aan een nader onderzoek onderworpen. Op grond daarvan wordt vervolgens geargumenteed dat Diltheys filosofie kan worden opgevat als een *transcendentiaal-historische levensfilosofie*. In hoofdstuk 5 ga ik vervolgens in op de ontologie van het menselijke leven die Dilthey in zijn descriptief-psychologische geschriften, het meest uitvoerig in zijn *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), heeft uitgewerkt. In dat kader zal de ontologische dimensie van deze geschriften worden verhelderd aan de hand van een analyse van de verhouding van de descriptieve psychologie tot de empirische psychologie en de kenleer. In hoofdstuk 6 zal vervolgens worden ingegaan op de kritiek die van verschillende zijden tegen Diltheys descriptieve psychologie is ingebracht. Achtereenvolgens komen de kritiek van de empirisch psycholoog Ebbinghaus, de neo-kantianen Windelband en Rickert, de fenomenoloog Husserl en de impliciete kritiek van Diltheys geestverwant Nietzsche aan de orde. In hoofdstuk 7 zal vervolgens worden geanalyseerd hoe Dilthey de genoemde kritieken heeft opgenomen in zijn latere werk. Aan de hand van de nog door

Dilthey zelf gepubliceerde *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-09) en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), en van de nagelaten *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* zal het kernstuk van Diltheys latere hermeneutiek, de analyse van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan aan een gedetailleerde analyse worden onderworpen. In dat kader wordt ook de vraag naar de wetenschappelijke status van de hermeneutiek gesteld. Het hoofdstuk sluit af met een bespreking van het 'negatieve' deel van de KhV: Diltheys kritiek op de metafysica en zijn leer van de wereldbeschouwingen.

De chronologische reconstructie van de KhV, die in deel II wordt geboden, laat zien dat Dilthey in zijn opeenvolgende geschriften dezelfde thema's telkens herneemt en vanuit nieuw verworven inzichten herinterpreteert. Daarbij zal duidelijk worden dat de door Groethuysen in GS VII verkondigde en door vele latere Dilthey-interpreten overgenomen opvatting, als zou zich in Diltheys werk een fundamentele breuk voordoen tussen de vroegere descriptieve en de latere hermeneutische geschriften, onhoudbaar is. Niet alleen spelen hermeneutische thema's van meet af aan een belangrijke rol in de KhV, maar ook keren tal van descriptief-psychologische inzichten in meer of minder gewijzigde vorm terug in de geschriften na 1900. Opvallend is voorts dat Dilthey in zijn geschriften vaak meer viseert dan dat hij in zijn feitelijke analyses waarmaakt. Een en ander heeft implicaties voor de in deel II te ontwikkelen reconstructie. Niet alleen is het onvermijdelijk dat verschillende thema's meermalen aan de orde worden gesteld, ook zal de uitleg vaak gericht moeten zijn op een explicatie van inzichten die door Dilthey slechts op impliciete wijze zijn verwoord.

In deel III wordt de kritiek op Diltheys hermeneutiek van een aantal latere denkers aan de orde gesteld en op basis van de geboden reconstructie geëvalueerd. Hoofdstuk 8 vangt aan met een korte bespreking van de kritiek van Rickert en Husserl op Diltheys poging skepticisme, relativisme en nihilisme te boven te komen. Vervolgens wordt in dit hoofdstuk meer uitgebreid stilgestaan bij Heideggers ambivalente verhouding tot Dilthey. Aan de hand van een aantal niet gepubliceerde vroege colleges en lezingen van Heidegger over Dilthey zal duidelijk worden gemaakt hoe groot de invloed is geweest die Diltheys ontologie van het leven op Heideggers denkweg heeft uitgeoefend. Geargumenteed wordt dat Heideggers fenomenologische hermeneutiek in veel opzichten te beschouwen is als een radicalisering van Diltheys hermeneutiek van de eindigheid. In aansluiting daarop zal worden betoogd dat we Dilthey onrecht zouden doen wanneer we hem uitsluitend als een voorloper van Heideggers hermeneutiek zouden afdoen. Niet alleen bezit Diltheys werk een zelfstandige waarde, maar het werpt bovendien een verhelderend licht op een aantal problematische aspecten van Heideggers zijnsdenken. De daaropvolgende confrontatie van Diltheys hermeneutiek met achter-

eenvolgens die van Gadamer en Derrida volgt hetzelfde stramien. Beargumenteerd zal worden dat zij enerzijds bepaalde aspecten van Diltheys hermeneutiek van de eindigheid met recht radicaliseren, maar dat zij op andere punten posities innemen, waarvan de vruchtbaarheid op basis van het werk van Dilthey kan worden betwijfeld. In hoofdstuk 9 tenslotte wordt de in deze studie afgelegde weg op beknopte wijze hernomen en wordt ingegaan op de vraag welke actualiteit in onze tijd nog aan Diltheys hermeneutiek van het leven kan worden toegeschreven. Een en ander geschiedt aan de hand van de thema's ambivalentie, toevalligheid en eindigheid. Betoogd wordt dat de mens onvermijdelijk steeds aangewezen is op het hermeneutisch verstaan om te kunnen leven met de ambivalentie, toevalligheid en eindigheid, die zijn bestaan doortrekken. Geconcludeerd wordt dat de verschillende manieren van verstaan, die tot uitdrukking komen in de reconstructieve, de constructieve en de deconstructieve vormen van hermeneutiek, ofschoon onverenigbaar op theoretisch niveau, elkaar wederzijds vooronderstellen en daarom in de hedendaagse cultuur onvermijdelijk gelijktijdig worden geleefd.

DEEL I

ACHTERGRONDEN

1 DILTHEY: LEVEN, WERK EN RECEPTIE

In dit hoofdstuk zal ik een globaal overzicht geven van het leven en werk van Dilthey, en van de Dilthey-receptie tot op heden. Dit overzicht beoogt de lezer een referentiekader te bieden bij de lectuur van de meer gedetailleerde interpretaties in de hoofdstukken van deel II. Het hoofdstuk vangt aan met een korte biografie, waarin Diltheys leven en werk geschetst worden tegen de achtergrond van een aantal filosofische, wetenschappelijke, culturele en sociaal-economische ontwikkelingen in zijn tijd (§ 1). Vervolgens ga ik nader in op enkele specifieke kenmerken van Diltheys geschriften. Deze betreffen het fragmentarische en onvoltooide karakter van Diltheys KhV, de chaotische en nog steeds onafgesloten uitgave van zijn verzamelde werk, en de fundamentele ambiguïteit die uit veel van zijn geschriften spreekt (§ 2). Het beknopte overzicht van de Dilthey-receptie tot op heden dat ik daarna schets, maakt duidelijk dat deze kenmerken hebben geleid tot een bijzonder verbrokkelde en mede daardoor onoverzichtelijke werkingsgeschiedenis (§ 3). In de laatste paragraaf beargumenteer ik mijn keuze om Diltheys KhV vanuit het perspectief van Kants transcendentiaalfilosofie te interpreteren (§ 4).

1 Het leven van Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Kan kennis van het karakter en de levensloop van een filosoof bijdragen tot een beter begrip van zijn werk? Vele filosofen zijn geneigd deze vraag ontkennend te beantwoorden, omdat zij van mening zijn dat het bij de interpretatie van een filosofie uitsluitend om de *zaak* van het denken gaat. Heidegger is hiervan een goed voorbeeld: hij gaat in zijn interpretaties van het werk van andere filosofen nadrukkelijk voorbij aan biografische gegevens. Een van zijn colleges over Aristoteles begint hij ostentatief met de mededeling dat Aristoteles werd geboren, werkte en stierf (zie Hühnerfeld 1961, 7-13). Ook de in de voetsporen van Heidegger tredende Gadamer is geneigd de biografie van het hermeneutisch verstaan uit te sluiten (zie Gadamer 1973, 117). En de niet minder door Heidegger beïnvloede Derrida staat op grond van zijn uitgangspunt dat er niets buiten de tekst

bestaat bijzonder argwanend tegenover een biografische benadering van filosofische theorieën (wat hem er overigens niet van weerhoudt zijn deconstructies met biografische gegevens te doorvlechten). En in de analytische filosofie wordt vaak, met een beroep op Poppers onderscheid tussen de 'context of discovery' en de 'context of justification', betoogd dat het bij de beoordeling van de geldigheid van een filosofische theorie niet relevant is, hoe en waarom de filosoof in kwestie tot die theorie kwam.

Er zijn ook filosofen, bijvoorbeeld Nietzsche, die een radicaal tegengestelde opvatting verdedigen. Nietzsche brengt in zijn filosofische geschriften voortdurend zijn persoon in stelling, en in *Ecce Homo* lijkt hij de autobiografie zelfs tot een filosofisch genre te hebben omgevormd. Filosoferen is voor Nietzsche geen activiteit die zich in een van het leven afgezonderde logische ruimte afspeelt, maar een *symptoom* van het leven. In *Die fröhliche Wissenschaft* bekent Nietzsche dan ook: "Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein" (KSA 3, 357). Ook wanneer Nietzsche de filosofie van anderen beoordeelt, laat hij zich vrijwel steeds leiden door de vraag welk type leven die filosofie vertegenwoordigt. Zo prijst hij bijvoorbeeld de filosofie van Kant omdat deze de uitdrukking is van diens *moed* zich tegen het optimisme van de moderne cultuur te keren (KSA 1, 118).

Andere filosofen nemen een minder extreme stelling in en verdedigen een tussenpositie. Zo stelt Fichte bijvoorbeeld dat de keuze voor een bepaalde filosofische positie mede wordt bepaald door ons karakter: "Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" (SW I, 434). Ook Dilthey neemt een tussenpositie in. Alhoewel hij Nietzsches visie onderschrijft dat bij de beoordeling van een filosofie het leven het laatste criterium is, gaat hij niet zo ver een filosofie volledig te reduceren tot een symptoom van het leven. Volgens Dilthey is er veeleer sprake van een *interne relatie* tussen leven en denken. In zijn biografie van Schleiermacher drukt hij het als volgt uit: "Der Zusammenhang zwischen dem Charakter, dem Leben eines Philosophen und seinem System ist besonders seit Hegel bis zum Überdruß herausgehoben worden. Es ist *ein* Wille, der in beiden wirksam ist; denn auch in der Arbeit des Denkens ist er wirksam, so gut als in der Gestaltung des Lebens" (GS XIV/1, 463). Ofschoon kennis van het karakter en het leven van een filosoof vanuit dit perspectief bezien van nut kan zijn wanneer wij willen verstaan wat hij ons te zeggen heeft, lijkt deze kennis niet onontbeerlijk.

Er is voor Dilthey echter nog een belangrijker reden om aandacht aan de levensloop van een filosoof te besteden. Filosoferen is volgens Dilthey geen tijdloze contemplatie, maar een explicatie van levenservaring. En deze levenservaring is door en door historisch, dat wil zeggen steeds ten nauwste verbonden met

historische verschijnselen als de sociaal-economische en politieke verhoudingen, de juridische, religieuze en pedagogische instituties, de ontwikkeling van kunst en wetenschap en de stand van de techniek. Een van de implicaties van de menselijke eindigheid is dat filosofische zelfbezinning altijd ontstaat in een specifieke historisch-maatschappelijke 'Bedeutungszusammenhang' en om de zaak waarom het in deze bezinning gaat goed te kunnen verstaan mogen we die samenhang niet veronachtzamen. Daarom zal ik in dit hoofdstuk de ontwikkeling van de KhV introduceren in het licht van het leven van haar auteur.¹

1.1 De student en publicist

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey werd op 19 november 1833 geboren in Biebrich am Rhein (bij Wiesbaden). Dit tijdstip viel samen met het einde van een periode, die wordt aangeduid als de 'Goethezeit' of als het tijdvak van het Duitse idealisme. In de twee voorgaande jaren waren Hegel en Goethe gestorven, en een jaar later zal ook Schleiermacher hen in de dood volgen. Wilhelms vader Maximilian Dilthey (1804-67), 'Oberhofprediger' van de graaf van Nassau en later deken, was "ein männlicher calvinistischer Theologe mit großem Interesse für Geschichte und Politik" (Nohl 1957, 194). Zijn moeder, Maria Laura Heuschkel (1806-87), was de dochter van een kapelmeester en speelde een belangrijke rol in de ontwikkeling van Diltheys grote liefde voor de muziek en de literatuur uit de voorafgaande periode, die niet zonder reden als een hoogtepunt wordt beschouwd van de Duitse cultuur. In zijn latere muziek- en literatuurhistorische studies zal Dilthey steeds met een zekere nostalgie terugblikken naar het werk van kunstenaars als Goethe, Schiller, Hölderlin, Schlegel, Novalis en Beethoven. Als leerling op het gymnasium van Wiesbaden legt Dilthey behalve voor de kunst ook een grote belangstelling aan de dag voor geschiedenis en filosofie. Op intensieve wijze bestudeert hij het werk van Kant (J 36, 281). Ofschoon Dilthey, zoals we nog zullen zien, in zijn verdere leven de invloed van nog vele andere filosofen zal ondergaan, zal de transcendentiaalfilosofie tot het eind toe een maatgevend kader blijven, van waaruit hij zijn eigen denkbeelden zal ontwikkelen.

In 1852 voltooit Dilthey, als beste van zijn klas, zijn gymnasiumopleiding en begint hij, de familietraditie getrouw, aan een studie theologie aan de universiteit

1. Een belangrijk deel van de biografische gegevens is ontleend aan het door Diltheys dochter in 1933 uitgegeven boek *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870* (J) en de in 1923 gepubliceerde *Briefwechsel W. Dilthey und P. York von Wartenburg* (B) die de periode 1877-1897 beslaat. Verder heb ik bij het schrijven van onderstaande levensschets geput uit de korte biografieën van Diltheys leerlingen Bollnow (1953) en Nohl (1957), en uit het biografisch onderzoek van Groothoff en Hermann (1971), Ermarth (1978) en Rickman (1979).

van Heidelberg. Een van zijn hoogleraren is de filosoof Kuno Fischer, die zich van hegeliaan tot empirist had ontwikkeld en die een grote naam had verworven als historicus van de moderne filosofie. Onder zijn leiding bestudeert Dilthey de filosofische systemen van Hegel en Schleiermacher (GS XV, xxxv). Na drie semesters zet Dilthey, gefascineerd door het filosofische, culturele en politieke leven van het Berlijn van Hegel en Schleiermacher, zijn studie in die stad voort. Hier komt hij onder invloed van de Schleiermacher-leerling Friedrich von Trendelenburg. Von Trendelenburg hing een op Aristoteles geïnspireerde organische wereldbeschouwing aan, op grond waarvan hij zich scherp afzette tegen zowel het subjectivisme van Kant als tegen het speculatieve idealisme van Hegel. Een moeilijk te overschatten invloed op Diltheys intellectuele ontwikkeling oefent ook de historische school van Ranke uit. "Als ich nach Berlin ... kam", zo merkt Dilthey in zijn *Rede zum 70. Geburtstag* (1903) terugblikkend op, "war die große Bewegung auf ihrem Höhepunkt, in welcher sich die definitive Konstituierung der historischen Wissenschaft und hierdurch vermittelt der Geisteswissenschaften überhaupt vollzogen hat" (GS V, 7). Dilthey bekwaamt zich in de praktijk van het historisch onderzoek bij de historisten Ritter en Mommsen, en neemt ook deel aan de beroemde werkgroepen die door Ranke worden verzorgd. In deze periode komt Dilthey tot de overtuiging dat systematisch-filosofische en historische vraagstukken niet van elkaar geïsoleerd kunnen worden; een overtuiging, die hem de rest van zijn leven niet meer zal verlaten.

Om zijn ouders niet teleur te stellen legt Dilthey in 1855 in Wiesbaden het theologisch examen af, maar op dat moment heeft hij reeds vastgesteld dat de christelijke religie hem niet het houvast biedt dat hij in het leven zoekt. Ofschoon Dilthey zich niet, zoals Nietzsche, zal ontwikkelen tot een militant atheïst en hij tot het eind van zijn leven een sterke sympathie zal blijven voelen voor het pantheïstische godsbeeld van de romantische denkers en dichters (vgl. GS VI, 288-305), is hij anderzijds toch een duidelijke exponent van het seculariseringsproces dat de westerse wereld sinds de Renaissance kenmerkt (Bollnow 1967, 14; vgl. E 4). In 1870 bekent Dilthey in een brief aan zijn moeder: "Ich bin eben keine religiöse Natur". Zijn karakter wordt gekenmerkt door verlangen naar kennis: "So sehr mich alles, was auf dem großen und kleinen Theater des Lebens geschieht, bewegt, so mündet alle Bewegung doch unabänderlich in dem Triebe es zu erkennen, zu erklären, zu begreifen" (J 139). Met Kant is Dilthey van mening dat "die Religion das Bedürfnis des Wissens nicht will und kann befriedigen" (J 37). Onder invloed van het positivisme van de historische school kan Dilthey de religie naar zijn eigen zeggen nog slechts benaderen met "historische Objektivität" (J 279). Hoewel Dilthey aanvankelijk het plan opvat om zich te gaan specialiseren in de kerkgeschiedenis (J 281), merkt hij al snel dat zijn affiniteit met de christelijke "Hast nach dem Jenseits" te gering is om zich echt in dit onderwerp te

kunnen inleven (J 152). De studie van de theologie moet gedurende zijn studietijd steeds meer wijken voor die van de filosofie en de empirische mens- en maatschappijwetenschappen.

Reeds in zijn studententijd is Dilthey een echte 'workaholic', die zich twaalf tot veertien uur per dag tussen de boeken bevindt. Aan zijn vriend en latere zwager Hermann Usener schrijft hij: "Mein endliches Ziel bleibt freilich bei Buch zu leben und zu sterben" (J 225). Behalve filosofie en geschiedenis studeert Dilthey Engels, Hebreeuws en Grieks. Met Usener bestudeert hij Plato en Aristoteles. Onder leiding van Böckh, Bopp en Grimm studeert hij klassieke filologie en theologische exegese. Daarnaast vindt hij nog tijd om zich enthousiast in het culturele leven te storten, met medestudenten te musiceren en compositieel te studeren (J 284). In 1856 legt hij in Berlijn het staatsexamen filosofie af, waarna hij zich gaat voorbereiden op zijn promotie en habilitatie. Om in zijn levensonderhoud te kunnen voorzien accepteert Wilhelm in datzelfde jaar in Berlijn een betrekking als leraar aan het Französische Gymnasium en een jaar later aan het Joachimsthalsche Gymnasium, maar al in de herfst van 1858 houdt hij het docentschap voor gezien, omdat hij het niet kan combineren met zijn tijdrovende onderzoek. Vanaf dat moment is hij, tot zijn benoeming als hoogleraar te Basel in 1867, grotendeels afhankelijk van de inkomsten die hij verwerft met het schrijven van essays, biografische schetsen, recensies en literatuuroverzichten. Hij schrijft voor een groot aantal dagbladen en tijdschriften, zoals de *Allgemeine Preußische Zeitung*, het *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft*, de *Preußische Jahrbücher* en *Westermanns Monatshefte*. De twee laatstgenoemde tijdschriften staan onder redactie van respectievelijk de liberale intellectueel Rudolf Haym en Albert Glaser. De laatstgenoemde was een studiegenoot van Dilthey in Wiesbaden en Berlijn. Dat niet alleen geldnood Dilthey dwong tot een opmerkelijk omvangrijke produktie blijkt uit het feit dat hij ook na zijn benoeming in Bazel nog geruime tijd in de genoemde bladen zal blijven schrijven. Het journalistieke werk is voor Dilthey een vanzelfsprekende consequentie van zijn praktische opvatting van de filosofie (vgl. § 1.4 hieronder).

De grotendeels anoniem of onder pseudoniem gepubliceerde artikelen, die drie delen van de *Gesammelte Schriften* (GS XV-XVII) beslaan, geven een goede indicatie van Diltheys brede belangstelling en belezenheid. Ze zijn bovendien van belang omdat ze een goed beeld geven van Diltheys eigen filosofische ontwikkeling. Niet zelden gebruikt Dilthey de recensies om zijn gedachten te bepalen en verder te ontwikkelen. Hij publiceert in de loop der jaren o.a. over logische, kentheoretische, ontologische, antropologische, ethische en esthetische thema's in het werk van filosofen als Spinoza, Leibniz, Rousseau, Wolff, Kant, Hegel, Schleiermacher, Schelling, Schopenhauer, Trendelenburg, Comte, Mill en Nietzsche; over het literaire werk van Euripides, Shakespeare, Cervantes, Molière,

Goethe, Lessing, Schiller, Grimm, Novalis, Hölderlin, Heine en Byron; over de muziek van Bach, Mozart, Beethoven, Chopin, Liszt en Wagner; over literatuur- en muziektheorie, over ontwikkelingen in de schilder- en bouwkunst; over de economische, sociologische en politieke theorieën van Comte, Spencer en Marx; over pedagogische vraagstukken, over het werk van de historici Taine, Ranke, Droysen, Burckhardt en Buckle; over de fysiologie en de psychologie van Müller, Fechner en Wundt; over de biologische theorieën van Darwin en Lamarck en over het natuurwetenschappelijke werk van Von Bär, Förster en Helmholtz.

Het leven en denken van Schleiermacher is intussen in het centrum van Diltheys belangstelling komen te staan. Dit wordt voor Dilthey tot een referentiekader, met hulp waarvan hij tracht samenhang aan te brengen in zijn breed uitwaaiende interesse. Zoals vaak het geval is bij belangrijke wendingen in iemands leven heeft Dilthey's toewending naar Schleiermacher iets toevalligs. Zijn belangstelling voor deze theoloog en filosoof wordt in eerste instantie opgeroepen doordat hij in Berlijn colleges volgt bij verschillende leerlingen van Schleiermacher, behalve bij de eerder genoemde Trendelenburg ook bij Nietzsche, Westphal en Niedner. Doorslaggevend is echter het verzoek dat Dilthey in 1859, na de dood van Schleiermachers schoonzoon Ludwig Jonas, krijgt om de door laatstgenoemde verzorgde uitgave van de brieven van Schleiermacher voort te zetten (vgl. J 282). Wanneer de Schleiermacher-Stiftung in datzelfde jaar een prijsvraag uitschrijft met als onderwerp de verhouding van Schleiermachers hermeneutiek tot de vroegere, ligt het voor Dilthey, die zich inmiddels grondig heeft ingewerkt in Schleiermachers werk, voor de hand om mee te dingen naar de prijs. Diltheys inzending *Vergleichende Darstellung der Hermeneutik Schleiermachers im Verhältnis zu den älteren Systemen* (GS XIV/2, 691-787) wint de eerste prijs en levert hem het verzoek op de biografie van Schleiermacher te schrijven. In 1864 promoveert Dilthey met een naar eigen zeggen "sehr oberflächliche" (J 283) verhandeling over de ethiek van Schleiermacher (GS XIV/1, 339-357). De studie *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (GS VI, 1-55), waarmee Dilthey zich een jaar later habilitteert en waarin hij met Schleiermacher het formalisme van de kantiaanse ethiek kritiseert, bevestigt net als de dissertatie Diltheys praktische opvatting van de filosofie. De habilitatie zal overigens evenmin als de dissertatie en de bekroonde verhandeling over Schleiermachers hermeneutiek gedurende Diltheys leven worden gepubliceerd.

1.2 Het professoraat in Bazel

Nadat Dilthey na zijn habilitatie korte tijd als privaattoestant in Berlijn colleges heeft gegeven over Schleiermacher en over 'Logik und System der philosophi-

schen Wissenschaften' (GS XX, 1-32), wordt hij in 1867, het jaar waarin zijn vader overlijdt, in Bazel benoemd als tweede hoogleraar filosofie in de kleine, ongeveer vijfendertig studenten tellende faculteit der wijsbegeerte. Deze tweede leerstoel was ingesteld door de zittende hoogleraar, de Schleiermacher-leerling Karl Christian Friedrich Steffensen, die deze leerstoel mede financierde en daardoor een belangrijke stem had in de benoeming. Hoewel het Dilthey zwaar valt zijn geliefde Berlijn te verlaten, maakt deze aanstelling een eind aan zijn chronische geldzorgen. Aan zijn broer Carl schrijft hij: "Kurz, das Unglaubliche, eigentlich Widersinnige und gänzlich Unlogische ist geschehen. Wilhelm ist in brilliansten Geldverhältnissen" (J 227). Naast colleges in de psychologie geeft Dilthey in Bazel opnieuw colleges over 'Logik und System der philosophischen Wissenschaften' (GS XX, 33-126). Deze 'Logik' omvat niet alleen de formele logica, maar ook de kenleer ("eine Kritik der Vernunft") en de methodologie (GS XX, 35). Dilthey volgt colleges en practica bij de bekende fysioloog Wilhelm His. Ook bestudeert hij op intensieve wijze het werk van Helmholtz. Daarnaast zet hij zijn studie van de mens- en maatschappijwetenschappen voort; hij leest een groot aantal werken op het terrein van de antropologie, de economie, de statistiek en de psychologie.

Daarnaast werkt Dilthey gestaag verder aan zijn Schleiermacher-biografie en schrijft hij in samenhang daarmee enkele grote verhandelingen over andere voor- aanstaande representanten van de Goethe-tijd: Lessing, Goethe en Novalis, die in 1905, te zamen met een opstel over Hölderlin, gebundeld zullen worden onder de titel *Das Erlebnis und die Dichtung*. Dit boek zal hem in brede kring faam bezorgen als cultuur- en literatuurhistoricus. Hoewel Diltheys onvermoeibare werklust hem weinig tijd laat voor sociale contacten, raakt hij in Basel bevriend met de door hem zeer bewonderde cultuurhistoricus Jakob Burckhardt, die inmiddels grote naam heeft verworven met *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860).

Tijdens de zomervakantie in 1867 ontmoet hij tijdens een dineetje ten huize van Hermann Grimm in Berlijn de Amerikaanse filosoof en psycholoog William James, die in een brief aan zijn zuster uit 1867 in een mengeling van Duits en Engels het volgende amusante beeld van Dilthey schetst: "Er trug den obligaten Frack, hatte aber an exceedingly grimy shirt and collar and a rusty old rag of a cravat. Der Professor floß über von Informationen über alles Erkennbare und Unerkennbare. He is the first man I have ever met of a class of men, to whom learning has become as natural as breathing. Er sprach und lachte unaufhörlich bei Tisch, berichtete Frau Grimm die ganze Geschichte des Buddhismus, und ich weiß nicht, was von andren Punkten der Religionsgeschichte. Nach Tisch gerieten Grimm und der Professor in eine heiße Kontroverse über die primitive Form der Naturreligion. Ich bemerkte, daß die Antworten des Professors ziemlich müde wurden, als plötzlich sein dicker Kopf nach vorn fiel. Grimm rief, er solle lieber

einen ordentlichen Schlaf im Sessel nehmen. Er stimmte eifrig zu. Grimm gab ihm ein reines Taschentuch, das er über sein Gesicht warf und augenblicklich einzuschlafen schien. Nach zehn Minuten weckte ihn Grimm mit einer Tasse Kaffee. Er erhob sich, erfrischt wie ein Riese, und fuhr fort, mit Grimm zu streiten über die Identität vom Homer" (geciteerd in Nohl 1957, 199).

Hoewel zijn aanstelling in Bazel zijn financiële zorgen heeft weggenomen, voelt Dilthey zich niet in alle opzichten gelukkig. In zijn brieven aan familie en vrienden klaagt hij herhaaldelijk over zijn slechte gezondheid en een voortdurende overwerktheid. Deze klachten had Dilthey ook reeds tijdens zijn studententijd en zij zullen hem zijn verdere leven met een zekere regelmaat blijven vergezellen. Bovendien voelt Dilthey een sterke heimwee naar zijn geliefde Duitsland en is hij, ondanks zijn bewondering voor Burckhardt, ontzet door het cultuurpessimisme van deze historicus (J 237). Hij besluit te proberen zo snel mogelijk weer een aanstelling in Duitsland te krijgen. Nadat hij vruchteloos heeft gesolliciteerd naar een vacante leerstoel in Bonn (waar zijn vriend Usener inmiddels als hoogleraar filologie was aangesteld), wordt hij in het voorjaar van 1869, mede dank zij een lovende aanbevelingsbrief van Burckhardt, benoemd in Kiel.

Een korte excursie: de Bazelse jaren van Nietzsche en Dilthey

In hoofdstuk 6 zal ik betogen dat de geschriften van Nietzsche een belangrijke invloed hebben uitgeoefend op de ontwikkeling van Diltheys levensfilosofie. De invloed van Nietzsche laat zich in het latere werk van Dilthey aflezen aan talrijke verwijzingen naar diens werk. In het werk voor 1880 valt de naam van Nietzsche niet. Dat is niet zo verwonderlijk, aangezien Nietzsche pas aan het eind van de jaren tachtig als filosoof enige bekendheid verwerft. Toch zijn er verschillende aanwijzingen dat Dilthey reeds in zijn Bazelse periode met Nietzsches werk kennis heeft gemaakt en hem misschien zelfs wel persoonlijk heeft ontmoet. De elf jaar jongere Nietzsche was enkele maanden voordat Dilthey naar Kiel verhuisde op vijftientwintigjarige leeftijd benoemd tot hoogleraar klassieke taal- en letterkunde aan de universiteit van Bazel. De komst van een nieuwe hoogleraar aan deze kleine universiteit kan Dilthey moeilijk zijn ontgaan. Vooral niet omdat Nietzsches uitzonderlijke benoeming - hij was nog niet eens gepromoveerd - mede mogelijk was gemaakt door Hermann Usener, die inmiddels als filoloog in Bonn naam had gemaakt en door de Bazelse faculteit om advies was gevraagd. Usener had in zijn brief gewezen op de verrassende kwaliteiten van Nietzsche, die zijn studie filologie in Bonn was begonnen en daar met Usener een filosofisch-historische uitgave van het werk van Diogenes Laërtius had voorbereid (Janz 1981, I 254-5, 331). Aangezien Usener en Dilthey een intensief schriftelijk con-

tact onderhielden, ligt het voor de hand dat Usener Dilthey op de hoogte heeft gesteld van de benoeming van Nietzsche aan dezelfde universiteit als zijn zwager. Bovendien behoorde Nietzsche net als Dilthey tot de kring rondom Jakob Burckhardt. Wanneer er in Bazel geen persoonlijke ontmoeting heeft plaatsgevonden, dan is Dilthey ongetwijfeld niet lang daarna via Usener op het bestaan van Nietzsche gewezen door de academische rel die volgde op de publikatie van Nietzsches eersteling, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), een boek waarvan Usener publiekelijk opmerkt: "Es sei der bare Unsinn, mit dem rein gar nichts anzufangen sei: jemand, der so etwas geschrieben habe, sei wissenschaftlich tot" (Janz 1981, I, 474). Ook is het niet onwaarschijnlijk, dat Dilthey van zijn Bazelse kennissen heeft gehoord van Nietzsches vergeefse poging in 1871 om de leerstoel filosofie, die Dilthey had bezet en die door zijn opvolger Gustav Teichmüller kort daarna al weer was verlaten, te bezetten (Janz 1981, I, 398-409).

Bovenstaande suggesties worden ondersteund door de recensie die Dilthey in 1880 in *Westermanns Monatsheften* schrijft van Nietzsches in 1878 verschenen *Menschliches, Allzumenschliches*. Uit de trefzekere toon van Diltheys opmerkingen over Nietzsches ontwikkeling tot aan *Menschliches, Allzumenschliches* blijkt dat Dilthey Nietzsches werk al langere tijd volgde: "Der Blick in das Innere des Menschen, das Studium der psychischen Zustände zieht in immer höherem Grade das Auge der Gebildeten auf sich, und diese Studien beginnen sich eine Stellung neben den Naturwissenschaften im allgemeinen Interesse zu erwerben. In dieser Richtung anzuregen, sei es auch vielfach zum Widerspruch, ist das Werk von *Friedrich Nietzsche: Menschliches, allzu Menschliches, ein Buch für freie Geister. Chemnitz 1878*, nebst seinem Anhang wohl geeignet. In Nietzsche, den jeder unabhängig über die Gegenwart Nachdenkende respektieren muß wegen seiner geistigen Selbständigkeit und einem oft die Mitte der Sache treffenden Blick, hat sich eine merkwürdige Umwandlung vollzogen, wenn wir das neue Buch recht verstehen. Er entwickelte sich als ein Schüler Schopenhauers, ist aber nunmehr dessen metaphysischen Fehlschlüssen entwachsen, und nur der großartige Blick Schopenhauers in Menschennatur und menschliches Schicksal verbindet ihn noch mit demselben. Dagegen richtet sich jetzt sein mehr selbständig gewordenes philosophisches Nachdenken auf die psychologische Forschung, sofern sie sich den Weg zum Verständnis der Kultur in ihren Haupterscheinungen zu bahnen sucht. Wir begrüßen ihn mit Freude auf diesem Weg, auf welchem psychologisches Gewährwerden und historisches Forschen ihn leiten" (GS XVII, 390). Dilthey zal in de komende decennia de hier met vreugde begroete wegen van Nietzsche nog herhaaldelijk kruisen, zij het dat zijn enthousiasme voor Nietzsche zich dan met fundamentele kritiek zal mengen.

1.3 Twee onvoltooide levenswerken

Alvorens Dilthey de leerstoel in Kiel bezet, gaat hij in de winter van 1869/70 enkele maanden met ziekteverlof en maakt hij ter ontspanning een reis door Italië. In het voorjaar van 1870 zet hij zich in Kiel aan de voltooiing van het eerste deel van de Schleiermacher-biografie, dat vervolgens in datzelfde jaar wordt gepubliceerd. Met *Leben Schleiermachers* (GS XIII/1 en GS XIII/2) vestigt Dilthey op slag zijn roem als historicus. Het boek zal vele decennia een voorbeeld blijven van de intellectuele biografie. Voor Dilthey is de biografie de centrale discipline binnen de historische wetenschappen, omdat hij in navolging van Schleiermacher het individuele opvat als de ware realiteit van de geschiedenis. "Das bedeutende Individuum ist nicht nur der Grundkörper der Geschichte, sondern in gewissem Verstande die größte Realität derselben. Ja, während alle Natur nur Erscheinung und Gewand eines Unerfaßbaren ist, erfahren wir hier allein Wirklichkeit in vollem Sinn, von innen gesehen: nicht gesehen, sondern erlebt. Ich wollte nun erforschen, wie ganz zerstreute Elemente der Kultur in der Werkstatt eines solchen bedeutenden Einzelgeistes zu einem Ganzen gebildet werden, das in das Leben zurückwirkt" (GS V, 10-11). In aansluiting bij het pantheïstische wereldbeeld van Schleiermacher stelt Dilthey dat het individu de maatschappelijke en culturele ontwikkeling weerspiegelt. Daarom kan hij over de biografie opmerken: "Der Mensch als die Urtatsache aller Geschichte bildet ihren Gegenstand. Indem sie das Singulare beschreibt, spiegelt sich doch in demselben das allgemeine Gesetz der Entwicklung" (GS V, 225).

Dilthey tracht de betekenis van Schleiermachers leven te begrijpen door het vanuit een groot aantal verschillende, vaak overlappende contexten te benaderen. In zijn chronologische gang door Schleiermachers leven gaat Dilthey voortdurend heen en weer tussen dit leven en de behandelde contexten, zoals het protestantse milieu waarin hij opgroeide, de ontwikkeling van Berlijn, de universiteits- en *salon*-cultuur van deze stad, de structuur van de gezondheidszorg waarin Schleiermacher als geestelijke werkzaam was, de artistieke en filosofische bewegingen van zijn tijd, etc. Met Schleiermachers leven als bewegend centrum ontstaat zo een even levendig als rijkgeschakeerd beeld van de tijd waarin Schleiermacher leefde en die hem tot op grote hoogte maakte tot wie hij was.

Opvallend is de grondigheid waarmee Dilthey de verschillende contexten behandelt. Wanneer bijvoorbeeld Kant aan de orde komt, bij wiens gedachtengoed Schleiermacher kritisch aansluit, dan geeft Dilthey een vijfendertig bladzijden omvattende analyse van diens werk (GS XIII/1, 94v.). Dilthey maakt voorts gebruik van een grote verscheidenheid aan bronnen: niet alleen van de door Schleiermacher gepubliceerde werken, maar ook van brieven, kranten, gedichten, demografische en economische gegevens, etc. De ex- en concentrische beweging

van de biografie leidt zowel tot een steeds verdergaande verbreding als tot een steeds grotere verdieping van het begrip van Schleiermachers leven en werk in het Berlijn van rond 1800.

Hoe ver deze hermeneutische verdieping van het inzicht in de persoonlijkheid van Schleiermacher ook gaat, nooit is deze volgens Dilthey volledig in zijn individualiteit te vatten. Met Goethe stelt Dilthey: "Individuum est ineffabile" (GS I, 29; GS XIII/1, 1). Dilthey sluit hier overigens ook aan bij Schleiermacher zelf, die in zijn hermeneutiek stelt dat de individualiteit van de ander nooit volledig te vatten, en het niet-verstaan nooit volledig op te heffen is (zie § 2.3 van hoofdstuk 3). Wat de Schleiermacherbiografie verder laat zien - en ook daarin blijft Dilthey trouw aan Schleiermachers hermeneutiek - is dat het verstaan een oneindige opgave is. De context kan voortdurend naar alle kanten en zonder einde worden uitgebreid, het verstaan kan nooit worden afgesloten. Hierin is ongetwijfeld één van de redenen gelegen, waarom Dilthey er niet in zou slagen het tweede deel van de Schleiermacher-biografie gedurende zijn toch lange en produktieve leven te voltooien. In dit tweede deel wilde Dilthey een systematische analyse geven van Schleiermachers filosofische en theologische systeem. Hij heeft nog wel een aantal studies, die in samenhang met de Schleiermacher-biografie ontstonden, tijdens zijn leven afzonderlijk gepubliceerd, zoals *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905 - GS IV, 5-283), en een aantal studies *Zur preussischen Geschichte* (GS XII), maar het grootste deel van zijn onderzoek bleef fragment en is eerst in 1966 als de *Zweiter Band* van *Leben Schleiermachers* in de *Gesammelte Schriften* gepubliceerd (GS XIV/1 en XIV/2).

Er is nog een andere belangrijke reden voor het onvoltooid blijven van de Schleiermacher-biografie. Tijdens het schrijven van het eerste deel wordt Dilthey geconfronteerd met een aantal methodologische, kentheoretische en ontologische vragen met betrekking tot zijn historisch-filosofische onderzoek naar Schleiermacher en diens filosofie. Dilthey stelt, onder invloed van Kants transcendentale vraagstelling, de kritische vraag naar de aard en de reikwijdte van de *historische rede*, dat wil zeggen van het "Vermögen des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen" (GS I, 116). Dat deze vraag Diltheys werk aan de biografie van meet af aan begeleidde, blijkt uit de aantekening in zijn dagboek uit 1860, waarnaar in de Inleiding reeds werd verwezen. Op 1 april van dat jaar maakt de dan 27-jarige Dilthey voor het eerst melding van zijn voornemen een "neue Kritik der reinen Vernunft" te ontwerpen op basis van een "historisch-philosophische Weltanschauung" (J 120; vgl. J 178). Ook de hierboven reeds genoemde colleges over 'Logik und System der philosophischen Wissenschaften', die Dilthey tussen 1864 en 1868 in Berlijn en Bazel verzorgt, kunnen worden beschouwd als voorstadia van deze nieuwe kritiek van de rede. Tenslotte vertrouwt Dilthey in 1865/66 een aantal plannen en ontwerpen

met betrekking tot 'das Studium des Menschen, der Gesellschaft und Geschichte' aan het papier toe (GS XVIII, 1-16).

Na de publikatie van het eerste deel van de biografie in 1870 besluit Dilthey zijn aandacht eerst volledig te wijden aan de fundering van de wetenschappen van de mens, de maatschappij en de geschiedenis, alvorens het tweede deel van de biografie te schrijven. Diltheys correspondentie met zijn uitgever laat zien dat hij aanvankelijk hoopte aan het eind van jaren zeventig zijn *Grundlegung* naar de drukker te kunnen sturen (Lessing 1984, 106). Het steeds uitdijende, vele geschriften omvattende project, dat Dilthey aanduidt als zijn *Kritik der historischen Vernunft*, zal hem echter tot aan zijn dood in beslag nemen. Het is Diltheys tweede monumentale levenswerk geworden en zou - wellicht ook doordat de beide ondernemingen elkaar voortdurend in de weg hebben gestaan - evenmin als de Schleiermacher-biografie worden voltooid (vgl. Johach en Rodi 1977, xv).²

Het feit dat Dilthey zijn KhV in de jaren zestig en zeventig ook wel aanduidt als een '*Erfahrungswissenschaft des Geistes*' (zie bijv. GS V, 27) maakt duidelijk dat hij zich in zeker opzicht verwant voelt met het positivisme, zoals dat door onder andere Comte en Mill werd vertegenwoordigd. Net als Mill kent Dilthey aan de psychologie een belangrijke rol toe bij de fundering van de empirische wetenschappen van de mens, de maatschappij en de geschiedenis. Maar tevens - en dit onderscheidt Dilthey van meet af aan van Comte en Mill - onderstreept hij dat zijn *Kritik* meer behelst dan een kentheoretische exercitie. Zij dient ook het normatieve karakter van de genoemde wetenschappen te funderen. Om dit normatieve karakter te onderstrepen geeft Dilthey in de jaren zeventig de voorkeur aan de term "moralisch-politische Wissenschaften" (zie bijv. GS V, 31).³ Dilthey hoopt met de fundering van deze wetenschappen een bijdrage te leveren aan de overwinning van de fundamentele crisis van de Europese cultuur.

2. Zie voor een gedetailleerde reconstructie van de ontwikkeling van de KhV in de periode van 1852 tot 1896: Lessing 1984.
3. De wisselende terminologie is een indicatie voor het zoekende karakter van Diltheys vroege ontwerpen voor zijn KhV. Behalve de genoemde termen gebruikt Dilthey in de jaren zeventig ook voor het eerst de term 'Geisteswissenschaften', die hij vanaf de *Einleitung in die Geisteswissenschaften Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883) uitsluitend zal gebruiken. Waarschijnlijk is de term in het meervoud voor het eerst gebruikt door de historicus Droysen in zijn *Geschichte des Hellenismus* in 1843. In het enkelvoud werd de term 'Geisteswissenschaft' in hegeliaanse kringen reeds in het begin van de 19de eeuw gebruikt, maar daar sloeg hij niet op de empirische wetenschappen van de maatschappij en de geschiedenis, maar op de aprioristische *Philosophie des Geistes*. Het is waarschijnlijk niet toevallig, dat Dilthey de term 'Geisteswissenschaften' in een bespreking van Mills *System of Logic* voor het eerst gebruikt (GS V, 56). Deze term had na de publikatie in 1849 van Schiels vertaling van Mills *System of Logic*, waarin Mills term "moral sciences" met "Geisteswissenschaften" was vertaald, in Duitsland algemeen ingang gevonden. In de *Einleitung* besluit Dilthey om die reden, zij het niet zonder bedenkingen, zich hieraan te conformeren (GS I, 5; zie verder § 1.1 van hoofdstuk 4).

1.4 De crisis van de Europese cultuur

In de periode dat Dilthey zijn studie aanvangt wordt Duitsland sociaal-economisch en politiek meegesleurd in het proces van modernisering, dat het aanzien van Europa in de volgende decennia volledig zal veranderen. Tijdens Diltheys leven vindt in Duitsland de overgang plaats van een burgerlijke hogecultuur naar de wetenschappelijk-technische cultuur, die in de twintigste eeuw haar heerschappij op de aarde volledig zal vestigen (Groothoff en Hermann 1971, 335). Het moderniseringsproces laat zich goed aflezen aan de ontwikkeling die Berlijn - de stad waarin Dilthey (op een periode van vijftien jaar na, waarin hij leerstoelen in Bazel, Kiel en Breslau bezette) vanaf zijn studententijd tot aan zijn dood in 1911 heeft gewoond - in de negentiende eeuw heeft doorgemaakt. Onder invloed van een stormachtige industrialisatie en een omvangrijke immigratie ontwikkelde de stad zich vanaf het midden van de negentiende eeuw van provinciestad tot metropool. Toen Dilthey in 1853 zijn studie in Berlijn voortzette, telde de stad minder dan een half miljoen inwoners, bij zijn dood in 1911 telde Berlijn als *Reichshauptstadt* en grootste industriële centrum van Duitsland er reeds meer dan vier miljoen.

Dilthey heeft de modernisering in Berlijn van dichtbij ervaren. Volgens Dilthey heeft de Europese cultuur door de industrialisatie een wezenlijke verandering ondergaan: "Mit der Französischen Revolution ist ein neues Zeitalter angebrochen. Eine das Leben umgestaltende Wissenschaft, Weltindustrie und Maschinen, Arbeit als ausschließliche Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung, Krieg gegen die Parasiten der Gesellschaft, für deren müßigen Genuß andere die Kosten bezahlen, ein neues, stolzes Herrschaftsgefühl des Menschen, der sich die Natur unterwarf und nun auch die blinden Wirkungen der Leidenschaften in der Gesellschaft mindern wird: das sind die Grundzüge eines Weltalters, deren dunkle, erschreckend große Umrisse vor uns aufzutauchen beginnen. Doch hat sich zugleich im Gegensätze zu solcher rationalen Regelung aller Angelegenheiten dieses schließlich so irrationalen und unvernünftigen Erdballs ein geschichtliches und das Erarbeitete währendes Bewußtsein in der Gesellschaft entwickelt" (GS VI, 239-40).

Hoewel aan Dilthey geen reactionaire afkeer van het nieuwe tijdvak van de 'Weltindustrie' kan worden toegeschreven, is hij er wel van overtuigd dat de technische modernisering Europa in een fundamentele geestelijke crisis heeft gebracht. Onder invloed van het succes van de natuurwetenschappen had in het intellectuele leven in Duitsland een omslag plaatsgevonden van een idealistisch naar een positivistisch wereldbeeld. In het voorwoord voor zijn *Gesammelte Schriften*, waaraan Dilthey kort voor zijn dood werkte, stelt hij terugblikkend: "Als ich in die Philosophie eintrat, war der idealistische Monismus Hegels ab-

gelöst von der Herrschaft der Naturwissenschaft" (GS V, 3). Door de stormachtige ontwikkeling van de natuurwetenschappen had de speculatieve idealistische filosofie haar prestige vrijwel geheel verloren. De academische filosofie raakt in het midden van de negentiende eeuw in een 'identiteitscrisis' en gaat zich steeds meer oriënteren op de natuurwetenschappen. Onder de leuze 'terug naar Kant' wordt de filosofie gereduceerd tot een positivistische wetenschapsleer en doet zij in toenemende mate afstand van haar vroegere normatieve pretenties. Hoewel het positivisme in Duitsland niet een zelfde aanhang verwierf als in Frankrijk en Engeland (zie § 2.2 van hoofdstuk 3), was de invloed op het culturele bewustzijn groot. Omstreeks 1876 schrijft Dilthey: "Und so ist es gekommen, daß eine fruchtbare Hypothese der beschreibenden Naturwissenschaft in Deutschland wie eine meta-physische Weltformel gehandhabt werden konnte, daß man aus dem bloßen leeren Kampf um die Existenz den unendlichen Gehalt derselben herausklauben zu können vermeinte. So ist es gekommen, daß zwischen den theoretischen Überzeugungen und den aus tieferen Zeiten erhaltenen Maximen des Handelns ein Riß entstanden [ist], der das Mark unserer Nation angreift" (GS XVIII, 79).

Het is echter niet alleen de kloof tussen weten en handelen die Dilthey aanklaagt, maar ook de opkomst van de massacultuur die daarmee gepaard gaat, "die armselige Anpassung des in seinem Innersten von den Einsichten einer mechanischen und egoistischen Weltansicht behaglich durchdrungenen Individuums an das Urteil der Gesellschaft, diese tiefste Selbstentwürdigung des Individuums" (ibidem).⁴ De ernst van deze crisis kan volgens Dilthey moeilijk worden overschat, hij spreekt van een "Erschütterung der menschlichen Gesellschaft und aller ihrer Begriffe, wie sie seit den Tagen der untergehenden griechisch-römischen Welt nicht gesehen worden ist" (GS VI, 246). In 1873 schrijft hij aan zijn moeder: "Die große Krisis der Wissenschaften und der europäischen Kultur, in der wir leben, nimmt mein Gemüth so tief und ganz gefangen, daß in ihr von Nutzen zu sein jeden äußeren persönlichen Ehrgeiz getilgt hat" (J vii).

In weerwil van de enorme wetenschappelijke en economische groei is de negentiende-eeuwse westerse mens volgens Dilthey geestelijk in een vacuüm terechtgekomen. Door de ondergang van de wereldbeschouwingen van de traditionele metafysica en het Christendom blijven de grote levensvragen onbeantwoord. De speculatief-aprioristische antwoorden van het Duitse idealisme kunnen na de

4. In een opstel uit 1886 merkt Dilthey op: "Denn in derselben Zeit, in welcher der naturwissenschaftliche und industrielle Geist die Erdkugel umspannt und die Gewalten der Natur in den Dienst menschlicher Zwecke gezwungen hat - und nicht nur in derselben Zeit, sondern eben in Zusammenhang mit der Ausdehnung der wirtschaftlichen Beziehungen über den Erdball und mit der Entfaltung der Industrie, beginnen die dunklen Kräfte der Menschennatur die europäische Gesellschaft zu schrecken" (GS XI, 237).

doorbraak van het natuurwetenschappelijk wereldbeeld en de metafysica-kritiek van Kant evenmin een vruchtbaar alternatief bieden.⁵ Maar ook het door een sciëntistisch wereldbeeld gekenmerkte positivisme biedt volgens Dilthey geen alternatief, omdat het - als het al niet volledig aan de fundamentele levensvragen voorbijgaat - gekenmerkt wordt door een naïef vooruitgangsoptimisme. De wetenschappelijke vooruitgang, hoe indrukwekkend ook, biedt volgens Dilthey geen enkel antwoord op de genoemde levensvragen: "Indem die Gegenwart nun aber fragt, *worin* das letzte Ziel des Handelns für die Einzelperson und das Menschengeschlecht gelegen sei, zeigt sich der tiefe *Widerspruch*, der sie durchzieht. Diese Gegenwart steht dem großen Rätsel des Ursprungs der Dinge, des Wertes unseres Daseins, des *letzten Wertes* unseres Handelns nicht klüger gegenüber als ein Grieche in den ionischen oder italischen Kolonien oder ein Araber zur Zeit des Ibn Roschd. *Gerade heute*, umgeben vom rapiden Fortschritt der Wissenschaften, finden wir uns diesen Fragen gegenüber *ratloser* als in irgendeiner *früheren Zeit*" (GS VIII, 193). Dilthey spreekt van het "uferlose und formlose Meer dieser Gegenwart", waarin grote catastrofes op de mensheid toesnellen (B 228). De moderne samenleving, zo heet het elders, dreigt zich "in den Abgrund kultur-feindlicher Zerstörung" te storten (GS XI, 238).

Op dit punt bestaat er een opmerkelijke overeenkomst tussen de culturele diagnoses van Dilthey en Nietzsche. Ook Nietzsche hekelt het nihilisme van de moderne cultuur, dat een gevolg is van de 'dood van God'. En in *Die fröhliche Wissenschaft* spreekt Nietzsche net als Dilthey over de catastrofes, die de Europese cultuur wachten maar nog door weinigen worden beseft: "Das grösste neuere Ereigniss, das 'Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muss unsre alte Welt täglich abendlicher, misstrauischer, fremder, 'älter' scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte; geschweige denn, das Viele bereits wüssten, *was* eigentlich sich damit begeben hat - und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevor-

5. Dilthey's vriend Rudolf Haym verwoordt in 1857 dezelfde gedachte als hij stelt: "Wir befinden uns augenblicklich in einem großen und fast allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt" (geciteerd in Lessing 1984, 316).

steht ..." (KSA 3, 573).

De ervaring van een fundamentele crisis van de Europese cultuur, van een dreigende 'Untergang des Abendlandes', zou na Nietzsche en Dilthey door tal van anderen worden verwoord. Ook de latere Husserl van *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) en Heidegger zullen spreken over een fundamentele crisis in de geschiedenis van de westerse wereld. Vergelijken we deze vier filosofen dan vallen enkele belangrijke overeenkomsten en verschillen op. In de diagnose van ieder van hen is de crisis nauw verbonden met de positivistische wetenschap. Ook hopen zij allen een bijdrage te leveren aan de 'overwinning' van deze crisis. Ten aanzien van de consequenties die ze uit hun kritiek op de positivistische wetenschap trekken doen zich echter belangrijke verschillen voor. Nietzsche en de latere Heidegger neigen er toe de wetenschap als zodanig af te wijzen. In zijn in 1886 aan de tweede druk van *Die Geburt der Tragödie* toegevoegde *Versuch einer Selbstkritik* stelt Nietzsche niet zonder reden dat in dit geschrift "Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst" werd (KSA 1, 13). Hij pleit voor een terugkeer naar het Griekse wonder van een tragische cultuur (vgl. De Mul, RV 61). Heidegger zal de wetenschap zeventig jaar later verwijten dat zij niet denkt (VA II, 7) en net als Nietzsche met een zekere nostalgie verwijlen bij de 'andere aanvang' die ons wordt gewezen door de pre-socratische denkers.

Dilthey en Husserl onderscheiden zich van Nietzsche en Heidegger doordat zij de wetenschap niet *als zodanig* tot probleem maken, maar pleiten voor een radicale *transformatie* van de positivistische (geestes)wetenschappen, waardoor deze de mens behulpzaam zouden kunnen zijn bij de beantwoording van de grote levensvragen. Zo stelt Dilthey: "Die Zukunft einer tieferen von Einseitigkeit freien Auffassung des Lebens und der Welt beruht darauf, daß die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Methoden endige, daß die Geisteswissenschaften aus der Stellung mürrischen Protestierens gegen diese Alleinherrschaft heraustreten und sich ihrer festen unantastbaren Grundlagen und ihrer weittragenden Mittel bewußt werden" (GS XVIII, 79). Een belangrijk verschil tussen Husserl en Dilthey is evenwel dat Dilthey, anders dan Husserl, geen terugkeer bepleit naar een platonisch rijk van transcendente en tijdloze waarden, maar een immanente historische zelfbezinning voorstaat: "Entweder also eine der Welt und der Wissenschaft immanente Idealität oder gar keine" (GS X, 16). Een antwoord op onze fundamentele levensvragen kan slechts in het steeds veranderende leven zelf gevonden worden. Daarom is het verstaan van het leven de grote opgave voor de moderne mens: "Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen. Das von den Menschen gelebte Leben - das zu verstehen ist der Wille der heutigen Menschen" (GS VIII, 78). Dit verstaan moet er op gericht zijn de immanente doelen en waarden in het leven

te expliciteren, waarop we ons in ons handelen (affirmerend of kritisch) kunnen richten. Diltheys eerder genoemde praktische opvatting van wetenschap en filosofie hangt hier nauw mee samen. Wetenschap en filosofie dienen niet alleen gericht te zijn op de beheersing van de natuur, zoals die in de positivistische wetenschapsopvatting is geïmpliceerd, maar dienen ook antwoorden te verschaffen op de vraag hoe als mensen in de moderne, technische wereld te handelen. Om die reden kent Dilthey een belangrijke rol toe aan de pedagogiek: "Blüthe und Ziel aller wahren Philosophie ist Pädagogik im weitesten Verstande, Bildungslehre des Menschen" (GS IX, 7). "Das letzte Wort des Philosophen auf dem modernen kritischen Standpunkt ist die Pädagogie; denn alles Spekulieren ist um des Handelns Willen" (GS IX, 203-4, vgl. 13, 191). Om die reden heeft Dilthey zich veelvuldig met pedagogische vraagstukken beziggehouden en aan de ontwikkeling van deze wetenschap een belangrijke bijdrage geleverd.⁶

De verhoging ('Steigerung') van de kwaliteit van het leven die Dilthey nastreeft, heeft naast een wetenschappelijke en een moreel-pedagogische ook een belangrijke esthetische component. "'Steigerung' des Lebens ist für Dilthey nicht nur Steigerung der Verfügungsgewalt über die Natur und sich selbst, sondern auch Steigerung des Gefühls, der Differenzierung des Selbstseins wie des Mitseins, damit aber zugleich *Poetisierung und Ethisierung des Lebens*" (Groothoff en Hermann 1971, 343 - curs. JdM). Met betrekking tot deze poëtisering van het bestaan is Dilthey sterk beïnvloed door de door hem zeer bewonderde romantische dichters en denkers.⁷ Dilthey bewondert de kunst, omdat zij als geen andere uitdrukking van het menselijke leven dit leven weet te vatten: "Kein wissenschaftlicher Kopf kann je erschöpfen, und kein Fortschritt der Wissenschaft kann erreichen, was der Künstler über den Inhalt des Lebens zu sagen hat. Die Kunst ist das Organ des Lebensverständnisses" (GS V, 274). "Wir lernen sehen durch die Augen der großen Maler. Wir lernen durch Shakespeare verstehen, was auf der Bühne der Welt geschieht, und durch Goethe, was in der stillen Tiefe einer Menschenseele sich ereignet. Die Kunst deutet uns das Gleichnis des Vergänglichen" (GS VI, 276). Niet alleen omdat de kunst ons het leven toont zoals het is, bewondert Dilthey haar, maar vooral ook omdat zij ons levensidealen voorspiegelt. In een van zijn laatste teksten merkt Dilthey op: "Die großen Dichter, Shakespeare, Cervantes, Goethe lehrten mich, die Welt ... zu verstehen und ein Ideal des Lebens auf diesem Boden zu bilden" (GS V, 4). Dilthey meent dat hij hierin

6. Sinds het midden van de jaren zeventig heeft Dilthey regelmatig colleges over de geschiedenis en de systematiek van de pedagogiek verzorgd (die eerst in 1933 zijn gepubliceerd als GS IX), en in 1888 publiceerde hij een invloedrijke pedagogische verhandeling onder de titel *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*, die te zamen met het tijdens zijn leven ongepubliceerde *Schulreformen und Schulstufen* is opgenomen in GS VI, 56-82, 83-89.
7. Elders heb ik betoogd dat dit niet minder geldt voor Nietzsche. Zie De Mul, RV 35-70.

in de ontkerstende moderne wereld niet alleen staat: "Da die Religion den Halt metaphysischer Schlüsse auf das Dasein Gottes und der Seele verloren hat, ist für ein große Anzahl gegenwärtiger Menschen nur noch in der Kunst und der Dichtung eine ideale Auffassung von der Bedeutung des Lebens vorhanden. Das Gefühl durchdringt die Poesie, daß sie die authentische Interpretation des Lebens selber zu geben habe ..." (GS VI, 237). In laatste instantie leidt Diltheys filosofie van de immanentie tot het inzicht, dat we het leven zelf tot een kunstwerk moeten maken. Op 24 maart 1860 schrijft hij in zijn dagboek: "Leben heißt: in Anschauung und Tätigkeit alle Kräfte der Welt auf sich wirken lassen, alle Züge des eigenen Wesens zu einheitlicher Gestalt auswirken - so entsteht das Kunstwerk unseres Daseins" (J 117).

Uit het bovenstaande blijkt dat een adequaat antwoord op de crisis van de moderne cultuur volgens Dilthey een integratie vereist van wetenschap, moraal en kunst. In het vervolg zal echter duidelijk worden dat ook Diltheys werk niet volledig ontkomt aan de fundamentele tegenspraken, die zich in de gefragmenteerde moderne cultuur tussen de theoretische, praktische en esthetische dimensies van het leven voordoen.

1.5 Dilthey en de politiek

Diltheys neiging in de filosofie en de wetenschap eerder de weg van de hervorming dan van de revolutie te bewandelen, vindt zijn pendant in zijn politieke overtuigingen. Om Diltheys politieke opstelling te kunnen begrijpen, dienen we een moment stil te staan bij de politieke landkaart van het negentiende-eeuwse Berlijn en Pruisen.

Dilthey is, zoals veel Berlijnse intellectuelen van zijn tijd, een vertegenwoordiger van de liberale bourgeoisie. In het overwegend conservatieve Pruisen voeren de liberalen tot aan de Eerste Wereldoorlog de boventoon in het gemeentebestuur en de gemeenteraad van Berlijn. Politiek speelt Pruisen in de in 1815 opgerichte Duitse Bond in vergelijking met het machtige Oostenrijk aanvankelijk slechts een ondergeschikte rol. Vanaf het midden van de eeuw gaat het militair en economisch sterke Pruisen echter een steeds dominantere positie innemen. De door naar Duitse eenheid strevende nationalisten en radicale liberalen gezamenlijk gedragen maartrevolutie van 1848 resulteert in 1849 in een nieuwe grondwet, waarin wordt bepaald dat de Duitse staten met uitzondering van Oostenrijk in een erfelijk keizerrijk onder Pruisische leiding worden verenigd. Doordat de Pruisische koning de keizerlijke troon weigert en Oostenrijk en Rusland zich tegen de Pruisische hegemonie verzetten, wordt de Duitse eenheid vooralsnog verhinderd en de Duitse Bond in zijn oude vorm hersteld. De conservatief Bismarck, die in 1862 in Prui-

sen aan de macht komt, forceert echter - daarbij gebruikmakend van de door de Frans-Duitse oorlog opgeroepen nationalistische (res)sentimenten - door middel van een broederoorlog met Oostenrijk (1866) in 1871 de Duitse eenheid, waarna de Pruisische koning Wilhelm I tot Duits keizer wordt gekroond. Anders dan de revolutionairen van 1848 hadden gehoopt krijgt de Duitse eenheid niet de vorm van een liberale constitutionele monarchie, maar van een vorstenbond onder Pruisische leiding. Hoewel Bismarck niet aarzelt in zijn 'Kulturkampf' tegen het internationalistisch georiënteerde katholicisme in het Zuiden en in zijn hardnekkige strijd tegen het opkomende socialisme allianties aan te gaan met de liberalen, blijft de conservatieve feodale bovenlaag in het zich economisch en wetenschappelijk in sneltreintempo moderniserende Duitsland in feite de dienst uitmaken.

In de politieke strijd bevindt Dilthey zich, te zamen met intellectuelen als Mommsen, Baumgarten en Haym, aan wat hij zelf beschouwt als de 'extreem linkerzijde' van de liberale beweging. Dat betekent dat hij bijzonder kritisch staat tegenover de 'Realo's' binnen deze beweging, die geneigd zijn bepaalde individuele vrijheden en politieke rechten op te offeren aan de Duitse eenheid onder Pruisische leiding. Een echte 'Fundl' kan Dilthey echter ook niet worden genoemd, aangezien zijn politieke handelen geleid wordt door "ein unüberwindlicher Abscheu gegen alle politische Doktrinen" (GS XVI, 140). In navolging van Kant en Schleiermacher staat hij een individualisme voor dat zich zowel keerde tegen het egoïstische hedonisme van het Engelse utilisme als tegen de opoffering van het individu aan de staat, die in de politieke denkbeelden van de rechts- en links-hegelianen ligt besloten. Dilthey is een verdediger van de *Rechtsstaat* (GS XII, 129) en de democratie (J 220) in hart en nieren, zij het dat zijn verstand hem somtijds ingeeft dat deze idealen slechts gerealiseerd kunnen worden in "eine strenge Monarchie" (J 220) en hij van mening is dat vrouwen de natuurlijke aanleg voor politiek missen.⁸ Net als zijn leermeester Trendelenburg is Dilthey een verdediger van de natuurlijke mensenrechten (GS XII, 153) en wijst hij het extreme rechtspositivisme van de historische school van Savigny af.

Zijn afkeer van doctrinaire politiek maakt dat hij weinig waardering kan opbrengen voor revolutionaire bewegingen. De revolutie van 1848 had volgens Dilthey het inzicht van Kant bevestigd, dat revoluties wel kunnen leiden tot het afzetten van een tiran of despoot, maar nooit tot werkelijke omwentelingen in het denken (vgl. TW XI A484). In een recensie van een boek over de Franse Revolutie schrijft Dilthey in 1876: "Revolutionen verwandeln die Menschen nicht. Stein und Gneist haben den wichtigen Satz aufgestellt, daß an dem Tage, an welchem

8. "Den Emanzipationsbestrebungen der Frauen wird immer gegenüberstehen, daß diese Triebfeder [der sozialen Lebensgestaltung - JdM] in ihnen nicht die für das politische Leben ausreichende Kraft hat. Die Frau ist dazu bestimmt, von der praktischen Vernunft und dem Rechtssinn des Mannes geleitet zu werden" (GS X, 103).

eine Revolution die Regierung wegspült, die Herrschaft an die Gesellschaft zurückfällt in der sozialen Organisation, welche sie einmal besitzt: die Revolution vermag nicht eine neue Gesellschaft zu schaffen. Nun gut, so ist es auch mit den Menschen. In Revolutionen wirken die Individuen der vorausgegangenen Zeit mit all ihren Eigenschaften ... Das ist auch das Ergebnis der Erforschung der Polizeiarchive von Paris. Sowohl die Personen, welche das Puppenspiel lenkten, als die tumultuarischen Spieler, welche bei Aufläufen und Abstimmungen auf der Bühne erschienen, waren nicht so, wie sie redeten, sondern sie waren, wie das ancien regime sie aus dem allgemeinen Material menschlicher Natur formiert hatte" (GS XVII, 334).

1.6 Liefde en vriendschap

In Kiel wordt Dilthey niet alleen door wetenschappelijke en politieke vraagstukken in beslag genomen. In deze stad stort hij zich ook in een onstuimige liefdesrelatie met Marianne von Witzleben, een jongedame die zich in kringen van het hof van Oldenburg beweegt. Enkele dagen nadat ze op 21 november 1870 hun verloving openbaar hebben gemaakt, breekt Dilthey deze volkomen onverwacht af. De reden is waarschijnlijk dat Dilthey na de verloving te weten komt, dat Marianne een buitenechtelijk kind heeft (Rickman 1979, 27-30). Ofschoon de zeden ten aanzien van dergelijke zaken in die tijd niet gekenmerkt werden door een al te grote souplesse, blijkt uit de briefwisseling tussen Dilthey en zijn vrienden en familie, dat velen oprecht verbaasd waren over Diltheys drastische stap. Dilthey heeft zijn beweegredenen nooit goed duidelijk weten te maken aan zijn vrienden. In de brieven die hij in het begin van 1871 aan zijn vrienden Usener en Heinrich von Treitschke schrijft, noemt hij zich de blinde, en in die zin onschuldige oorzaak van het noodlot dat Marianne is overkomen. Hij schrijft dat hij deze tragische last, die hem de afgrondelijkheid van het leven heeft doen ervaren, nooit van zich af zal kunnen schudden. Hij voegt daar echter onmiddellijk aan toe dat hij beseft dat de diepere beweegredenen voor zijn breuk met Marianne voor altijd onbegrepen zullen blijven (zie Rickman 1979, 27, 30).

Het is niet bekend of deze pijnlijk eindigende liefdesgeschiedenis hierbij de doorslag gaf, maar in 1871 verhuist Dilthey opnieuw, en wel van Kiel naar Breslau, waar hij opnieuw een leerstoel in de filosofie bezet. In 1873 ontmoet hij de ruim twintig jaar jongere Katharine Püttmann, over wie hij in zijn brieven aan familie en vrienden in extatische termen bericht en met wie hij 21 maart 1874 in het huwelijk treedt. Uit dit huwelijk zullen drie kinderen geboren worden: Clara (1877), Diltheys lieveling en latere hulp en toeverlaat, de ziekelijke Max (1884) en Helena (1888). Volgens een latere getuigenis van Clara was het samenleven

van Wilhelm en Katharine niet zonder problemen, die ongetwijfeld samenhangen met Diltheys ongebreidelde werkdrijf, die hem verhinderde veel tijd te besteden aan het gezinsleven en hem weinig tijd liet voor reizen, theaterbezoek en andere activiteiten waarop Katharine gesteld was. Ook de relatie tussen de naar frivoliteiten neigende Katharine en haar meer ingetogen schoonmoeder liet te wensen over, hetgeen tot spanningen leidde, die Dilthey volgens Clara vaak zo aangrepen dat hij dagen niet kon werken. Anderzijds spreekt Dilthey in zijn briefwisseling met vrienden steeds met warme gevoelens over Katharine en toont hij zich bijzonder bezorgd over haar zwakke lichamelijke constitutie. Ook zijn er aanwijzingen dat Katharine Dilthey regelmatig hielp met zijn werk, aangezien een aantal manuscripten en brieven van Dilthey in haar handschrift zijn bewaard. Tot de scheiding waartoe Clara haar ouders opriep na een van de hevige ruzies is het nooit gekomen. Wilhelm en Katharine zijn tot Diltheys dood in 1911 bij elkaar gebleven. Katharine is in 1932 gestorven.

De in 1933, dus na de dood van haar moeder, onder de titel *Der junge Dilthey* door Clara gepubliceerde dagboekfragmenten en brieven van Dilthey uit de periode 1852-1870, waarnaar ik in het voorafgaande reeds herhaaldelijk heb verwezen, maken duidelijk dat de door Dilthey onderhouden jeugdvriendschappen met Hermann Usener, Wilhelm Scherer en Heinrich von Treitschke een belangrijke rol in zijn leven hebben gespeeld. Zowel op het persoonlijk vlak als voor de ontwikkeling van zijn filosofie is de vriendschap, die Dilthey in Breslau met Graaf Paul Yorck von Wartenburg sluit, moeilijk te overschatten. Dilthey en Yorck onderhouden van 1877 tot Yorcks dood in 1897 een intensieve briefwisseling. De in 1923 gepubliceerde brieven bieden een verhelderend inzicht in de ontwikkeling van de KhV, die in dezelfde periode ontstaat (Lessing 1984, 11). Hoewel Yorcks invloed op Dilthey soms wel wordt overdreven heeft hij, als de in intellectueel opzicht meest intieme gesprekspartner van Dilthey, de ontwikkeling van zijn gedachten onmiskenbaar gestimuleerd.

In de elf jaar die Dilthey in Breslau werkzaam is, voordat hij in 1882 in Berlijn wordt benoemd, concentreert hij zich op de uitwerking van zijn KhV. Wat produktieve verbeelding betreft zijn het uiterst vruchtbare jaren. Er ontstaat een groot aantal totaalontwerpen, brokstukken en fragmenten van dit omvangrijke project, waarvan in 1875 slechts een deel verschijnt onder de titel *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*. De door Dilthey niet uitgegeven teksten zijn pas in 1977 gepubliceerd (GS XVIII).

1.7 De Kritik der historischen Vernunft

Als in de zomer van 1881 Lotze, die in Berlijn filosofie doceert op de prestigieuze leerstoel die eerder door Hegel en Trendelenburg werd bezet, plotseling komt te overlijden, wordt Diltheys verlangen om naar zijn geliefde Berlijn terug te keren, opnieuw aangewakkerd. Aanvankelijk geeft hij zich weinig kans op de benoeming, omdat, zoals hij aan zijn vriend Scherer schrijft, het hem nog ontbreekt aan "die Unterlage einer systematischen Leistung" (geciteerd in Lessing 1984, 109). Zijn inschatting is juist, er worden twee andere kandidaten voorgedragen: zijn oude Heidelbergse leermeester Fischer en de kantiaan Sigwart. Als beiden echter in het voorjaar van 1882 voor de eer bedanken, ziet Dilthey zijn kans schoon en stort hij zich op de voltooiing van het eerste deel van zijn KhV. Mede dankzij de drukproeven die Dilthey aan de bij de benoeming betrokken ambtenaar van het Pruisische Ministerie van Cultuur toezendt, wordt hij in 1882 als opvolger van Lotze benoemd. Een jaar later verschijnt het eerste deel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In de in de *Einleitung* opgenomen opdracht aan zijn vriend Yorck, wiens aandeel in de ontwikkeling van het project nadrukkelijk wordt vermeld, onderstreept Dilthey dat dit boek de uitwerking vormt van het plan "welche ich damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen wagte" (GS I, ix). Het in veel opzichten nog tentatieve karakter van het gebodene noopt Dilthey echter deze ambitieuze, aan Kant refererende titel te vervangen door het bescheidener *Einleitung*. Dilthey blijft zijn onderneming echter zowel in de *Einleitung* als in de latere geschriften regelmatig aanduiden als een *Kritik der historischen Vernunft* (vgl. o.a. GS V, 9; GS VII, 117, 191, 278, 358 en GS VIII, 264).

Hoe duidelijk Dilthey de noodzaak van een fundering van de geesteswetenschappen in de *Einleitung* ook onder woorden weet te brengen, de fundering zelf wordt in het gepubliceerde deel niet geboden. Van de vijf geplande boeken die Dilthey in het voorwoord noemt, zijn alleen de eerste twee, waarin respectievelijk een overzicht van de samenhang van de geesteswetenschappen wordt geboden en de ontoereikendheid van de traditionele metafysica met betrekking tot de fundering van de geesteswetenschappen wordt beargumenteerd, in het gepubliceerde deel van de *Einleitung* opgenomen (vgl. GS I, xix). Het tweede deel van de *Einleitung*, waarin in het derde boek de historische ontwikkeling van de geesteswetenschappen zou worden gereconstrueerd en de kentheoretische funderingspogingen op hun merites zouden worden beoordeeld, en in het vierde en vijfde boek Diltheys eigen 'Grundlegung' zou moeten plaatsvinden, heeft Dilthey tijdens zijn leven echter niet weten te voltooien.

Wel heeft hij een groot aantal ontwerpen en fragmenten voor het tweede deel

van de *Einleitung* nagelaten (GS XIX). Deze geven voortdurend veranderingen te zien van het oorspronkelijke plan. In het meest omvangrijke, dat in de jaren tachtig in aansluiting bij de *Breslauer Ausarbeitung* ontstaat, is niet langer sprake van vijf, maar van zes boeken. De opzet van het derde boek is ongewijzigd. Het vierde, vijfde en zesde boek behelzen achtereenvolgens de kenleer, de logica en de methodologie van de geesteswetenschappen. De kenleer bevat drie delen: de 'Philosophie der Erfahrung' (opgevat als de kentheoretische grondwetenschap) en een analyse van achtereenvolgens de uiterlijke en de innerlijke ervaring. Dit laatste deel bevat een analyse van de tijd en een onderzoek naar de mogelijkheid van het verstaan van anderen. In de logica komen de wetten en de vormen van het denken aan de orde, alsook de relatie tussen het denken en de werkelijkheid. In tegenstelling tot de kenleer zijn de logica en de methodologie slechts ten dele door Dilthey uitgewerkt. Wel zijn sinds 1990 de teksten beschikbaar van de colleges die Dilthey tussen 1864 en 1903 aan de logica en de methodologie heeft gewijd (GS XX). Maar ook deze teksten bevestigen slechts, dat dit deel van de KhV het minst is uitgewerkt (vgl. GS XX, xvii-xviii).

Het laatste volledige, zij het slechts summier uitgewerkte plan voor het tweede deel van de *Einleitung* dateert uit 1893 en is in de Dilthey-literatuur bekend geworden onder de titel *Berliner Entwurf* (GS XIX, 296-332). Ook in dit ontwerp is sprake van zes in plaats van vijf boeken. Er doen zich hier echter in vergelijking met de *Breslauer Ausarbeitung* opnieuw belangrijke wijzigingen voor. Boek 4 is nu geheel gewijd aan de descriptieve en vergelijkende psychologie, die ook wordt aangeduid als een "Philosophie des Lebens" (GS XIX, 306). In boek 5 zijn de aanvankelijk gescheiden kentheoretische en (methodo)logische onderzoeken versmolten. Boek 6 is in dit plan niet primair gewijd aan de methodologie, maar handelt over (de grenzen van) de macht die door het weten wordt verkregen. Vergelijken we het *Berliner Entwurf* met de voorafgaande ontwerpen, dan valt de verschuiving op van het zwaartepunt van kenleer naar ontologie. Terwijl de kern van de *Breslauer Ausarbeitung* wordt gevormd door de 'Logik' (d.w.z. kenleer, logica en methodologie), staat in het *Berliner Entwurf* de ontologie van het leven centraal. Alhoewel de kentheoretische component een belangrijke rol zal blijven spelen in de KhV, vormt het ontologische ontwerp van de *Berliner Entwurf* de blauwdruk voor de gehele verdere ontwikkeling van Diltheys kritiek.⁹

9. Vgl. het schema op p. 496, waarin op basis van het *Berliner Entwurf* alle geschriften zijn geordend, die Dilthey gedurende zijn leven ten behoeve van de KhV heeft geschreven. Dit schema wijkt op een aantal punten af van het schema dat Helmut Johach en Frithjof Rodi hebben opgenomen in het in 1982 gepubliceerde deel XIX van Diltheys *Gesammelte Schriften*. De reden hiervan is dat Johach en Rodi zich in GS XIX bij de reconstructie van het tweede deel van de *Einleitung* hebben gebaseerd op de *Breslauer Ausarbeitung* en zich daarbij hebben beperkt tot geschriften die voor 1893 zijn ontstaan.

In de jaren negentig publiceert Dilthey een brokstuk van zijn ontologie van het leven onder de titel *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), en twee opstellen, waarin hij zijn descriptieve psychologie uiteenzet: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) en *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/ 1896; oorspronkelijk getiteld: *Über vergleichende Psychologie*). Deze opstellen ontstaan in nauwe samenhang met het in het *Berliner Entwurf* geplande vierde en zesde boek. Ofschoon Dilthey steeds meer gaat twifelen aan het welslagen van zijn groots opgezette onderneming - aan Yorck schrijft hij in 1890: "So allein, daß ich Einzelnes fertig mache und drucken lasse, kann ich vorwärts gehen" (B 106) - neemt hij in het wintersemester 1895/6 buitengewoon verlof om de talrijke ontwerpen, fragmenten en brokstukken tot een samenhangend manuscript om te werken (zie Misch 1924, cxvi). Hij raakt echter spoedig opnieuw overwerkt en ziet zich genoodzaakt zijn werk af te breken.

Een niet onaanzienlijke rol bij dit besluit speelt de kritiek die hij in deze jaren krijgt. De neo-kantiaan Windelband had in 1894 in zijn *Rectoratsrede* Diltheys classificatie van de natuur- en de geesteswetenschappen scherp aangevallen. Diltheys voornemen in de *Beiträge* met Windelband in discussie te treden werd echter doorkruist door een voor hem bijzonder pijnlijk voorval. Dilthey had de empirisch psycholoog Ebbinghaus een exemplaar van de *Ideen* toegezonden met een verzoek om een constructieve kritiek (vgl. Rodi en Lessing 1984, 10-13). Zijn voormalige leerling reageert met een ruim veertig pagina's tellende vernietigende kritiek in het *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*.¹⁰ Dilthey is zo ontdaan door de bruuske aanval van Ebbinghaus, dat hij zich niet langer in staat acht aan zijn KhV verder te werken. Nog jaren later zal hij met verbittering over dit voorval spreken (B 210). Ook de ernstige ziekte waarmee zijn zoon Max in deze periode kampt, grijpt hem zeer aan. Op doktersvoorschrift laat Dilthey de intensieve filosofische funderingspogingen de komende jaren rusten en pakt hij - ter ontspanning (sic) - de Schleiermacher-biografie weer op.

Het academische schandaal rondom de *Ideen* neemt overigens niet weg dat Dilthey in deze jaren in Berlijn het uiterlijk weinig opvallende leven leidt van een universiteitsprofessor: in goeden doen (de Diltheys kunnen zich inmiddels een luxueus appartement met huishoudelijk personeel veroorloven), maar opgeslokt door de vele academische verplichtingen. In 1887 treedt hij toe tot de Pruisische Academie der Wetenschappen, in welke annalen hij vanaf dat moment regelmatig publiceert. Ook speelt Dilthey een belangrijke rol bij de Academie-uitgave van het werk van Kant. Verder begint hij aan een groots opgezette, maar evenmin voltooide *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland in der Neuzeit* (GS II)

10. De kritiek van Windelband en Ebbinghaus zal in hoofdstuk 6 worden besproken.

en is hij betrokken bij de oprichting van het tijdschrift *Archiv für Geschichte der Philosophie*, waarvoor hij ook redactionele werkzaamheden verricht.

Pas enkele jaren na de eeuwwisseling pakt Dilthey de draad van zijn *Kritik der historischen Vernunft* weer op. Een belangrijke aanleiding daartoe is de publicatie van Husserls *Logische Untersuchungen* in 1900/01. De inmiddels zevenenzestigjarige Dilthey beschouwt Husserls onderzoek - zoals we in hoofdstuk 6 zullen zien niet ten onrechte - als een bevestiging van zijn opvatting van de descriptieve psychologie en zet zich opnieuw aan de voltooiing van zijn *Kritik*. Aangezien hij vanaf 1900 geen colleges meer hoeft te geven, kan Dilthey zich na 1900 volledig aan het schrijven wijden. Hij laat, ondanks de blijvende klachten over zijn gezondheid, wederom een opmerkelijke produktiviteit zien. Zijn filosofie bereikt in deze periode haar hoogtepunt. "Das Greisenalter", zo merkt Dilthey hierover zelf op, "[ist] für uns langsam forschende, sammelnde, bedenkende Menschen erst die Reife des Lebens" (geciteerd in Nohl 1957, 203). De hermeneutiek, die vanaf zijn bekroonde verhandeling over Schleiermacher (1859) steeds een belangrijke *methodologische* rol had gespeeld in zowel zijn historische als zijn filosofische onderzoek, komt na 1900 ook in zijn pogingen de geesteswetenschappen te funderen op de voorgrond te staan. In *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) en in de *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-09), lijkt de hermeneutiek de rol van funderende discipline van de descriptieve psychologie te hebben overgenomen. Als Dilthey in 1910 in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* een laatste poging onderneemt de hoofdlijnen van zijn KhV op schrift te zetten, sluit hij niet aan bij het eerste deel van de *Einleitung*, maar begint hij van voren af aan. Dit heeft ten onrechte de indruk gewekt dat hij zijn vroegere werk achter zich heeft gelaten. Veel aspecten van de eerder ontworpen structuurpsychologie keren in een gemodificeerde vorm terug in de hermeneutische theorie, die in de *Aufbau* (en in de eveneens in GS VII gepubliceerde plannen tot voortzetting daarvan) wordt ontwikkeld. Het noodlot herhaalt zich echter en ook deze laatste poging van Dilthey om zijn *Kritik* te voltooien zal stranden nog voordat de haven in zicht komt. Opnieuw wordt bevestigd wat Dilthey in 1887 aan Usener schreef: "Diese Trauben hängen eben sehr hoch" (geciteerd in Lessing 1984, 118).

In de laatste jaren van zijn leven publiceert Dilthey nog een respectabel aantal andere studies. Daartoe behoren de eerder genoemde boeken *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) en *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905). Dit laatste boek oefent een belangrijk invloed uit op het Hegel-onderzoek in deze jaren. De discussie die Dilthey in zijn laatste ontwerpen voor de *Kritik* aangaat met Hegels filosofie, laat opnieuw zien hoezeer bij Dilthey het historisch en het systematisch onderzoek zich met elkaar verstrengelen. Dat geldt ook voor de discussie, die Dilthey in deze laatste periode met de filosofie van (de dan al overleden)

Nietzsche aangaat. In *Das Wesen der Philosophie* (1907) en *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) werkt hij tenslotte ook de 'Weltanschauungslehre' uit, waarvan de kiemen liggen in het tweede boek van de Einleitung en in het *Berliner Entwurf*. In deze 'Weltanschauungslehre' onderneemt Dilthey een laatste poging de 'anarchie van wereldbeschouwingen' op een meta-filosofisch niveau te bedwingen.

1.8 Dood in Tirol

In de laatste jaren van zijn leven krijgt Dilthey veel hulp van een schare leerlingen als Nohl, Groethuysen, Spranger en Misch (die met Diltheys dochter Clara trouwt). Met hun hulp heeft Dilthey zelf nog een begin gemaakt met de voorbereiding van zijn *Gesammelte Schriften*. Hermann Nohl geeft het volgende verslag van deze samenwerking: "Man kam früh gegen acht und fand ihn meist schon fröhlich am Schreibtisch sitzend, und dann wurde pausenlos gearbeitet bis zum Essen. Nach Tisch legte er sich eine Stunde hin, man las ihm vor, bis er einschlief, und exzerpierte inzwischen. Dann begann wieder das Diktat bis zum Abend. Er stand am Ofen oder am Fenster, an seiner Zigarre kauend, und 'dichtete', wie wir zu sagen pflegten. Dazwischen wurde wieder vorgelesen. Es war für die jungen Menschen tief erregend, zumal sie oft den Zusammenhang nicht kannten, in den die Diktate gehörten, und überhaupt bei den sehr schwer zugänglichen Arbeiten Diltheys das Ganze seiner Philosophie nicht voll übersahen. Man stürzte sich abends in den jeweils behandelten Gegenstand, um den Kopf über dem Wasser zu behalten, und fand sich am nächsten Tag an ganz anderer Stelle bei ihm wieder, oft berauscht und beglückt, oft tief bedrückt, aber man lebte bei aller Problematik und oft Hilflosigkeit im Äther des Geistes und bei allem Wissen um die Relativität jedes Geschichtlichen ohne jeden Skeptizismus in der Gewißheit eines höheren Lebens von metaphysischer Tiefe" (Nohl 1957, 203-4). Ondanks de vriendelijk omgang met zijn leerlingen bleef Dilthey voor hen toch "der rätselhafte Alte" (Misch 1947).

Tijdens vakantie in Seim am Schlern in Tirol sterft Dilthey op 30 september 1911, ondanks zijn 78-jarige leeftijd toch nog onverwacht. Het hotel waarin hij verblijft, wordt vanwege een uitgebroken infectieziekte ontruimd, maar de nog immer nijver aan zijn KhV werkende Dilthey weigert zijn kamer te verlaten en valt ten prooi aan de venijnige infectie. Als Husserl in 1925 de *Aufbau* het geschrift noemt, "über welche [Dilthey] leider hinweggestorben ist" (Hua IX, 34), dan verdient deze uitspraak dus letterlijk te worden genomen.

Wie zich waagt aan een interpretatie van Diltheys werk wordt al spoedig geconfronteerd met een aantal specifieke problemen, die samenhangen met het fragmentarische karakter ervan, de onoverzichtelijke uitgave van zijn geschriften en de plaats die de ambivalentie in zijn filosofie inneemt. In deze paragraaf zullen we bij elk van deze problemen wat langer stilstaan.

2.1 Totaliteit en fragment

Een van de belangrijkste hindernissen bij de interpretatie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* wordt gevormd door het onvoltooide karakter van dit levenswerk. Hierboven merkten we reeds op dat zowel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* als van de *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* slechts het eerste deel is verschenen. Dat onvoltooide karakter geldt overigens, zoals het biografisch overzicht reeds liet zien, ook voor veel andere werken van Dilthey. Ook van het *Leben Schleiermachers* en de *Jugendgeschichte Hegels* verscheen slechts een eerste deel, terwijl van de groots opgezette *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* zelfs het eerste deel niet werd voltooid. Het onvoltooide karakter van zijn werk bezorgde Dilthey in Berlijn de bijnaam van de 'Mann der ersten Bände' (Lessing 1984, 15-5). Weliswaar heeft Dilthey van meet af aan een totaalplan voor zijn KhV voor ogen gehad, en zelfs een niet onbelangrijk deel van dit plan uitgevoerd, maar aangezien hij tijdens zijn leven daarvan slechts enkele delen heeft gepubliceerd (waarvan het tentatieve karakter tot uitdrukking komt in titels als 'Ideen zu...' en 'Beiträge zu...'), was de samenhang ervan voor zijn tijdgenoten, en volgens de eerder geciteerde getuigenis van Nohl zelfs voor zijn naaste medewerkers, allerminst inzichtelijk. Hoewel de recente publikatie van de nagelaten ontwerpen en fragmenten ons een beter inzicht biedt in het totaalontwerp van Diltheys KhV (zie het schema op p. 496), worden we ook nu nog geconfronteerd met een groot aantal lacunes (vgl. GS XX, xvii).

Er zijn verschillende oorzaken aan te wijzen voor het onvoltooid blijven van Diltheys filosofische levenswerk. In de eerste plaats heeft de gigantische omvang van het project, dat zich bij ieder nieuw ontwerp verder uitbreidde, de voltooiing in de weg gestaan. Met name het derde boek, over de historische ontwikkeling van de geesteswetenschappen en hun kentheoretische fundering, heeft volgens Lessing (1984, 120) de voltooiing verhinderd. Terwijl de postuum gepubliceerde teksten ten behoeve van het vierde en het vijfde boek (GS XVIII, XIX) duidelijk maken, dat Dilthey de geplande ontologische en kentheoretische fundering groten-

deels heeft gerealiseerd, beslaan de vele honderden pagina's die Dilthey voor het derde boek heeft nagelaten nog maar een gering deel van het geplande historische overzicht (GS II/III). De omvang van Diltheys KhV kan niet los worden gezien van zijn hermeneutische uitgangspunt dat het deel slechts begrepen kan worden in het licht van het geheel. Deze opvatting noopte hem niet alleen het gehele terrein van de geesteswetenschappen te exploreren, maar de filosofische fundering ook in een historisch en maatschappelijk kader te plaatsen. Reeds in een vroege dagboekaantekening verzucht hij: "Es ist unglaublich und für die Forschung erschreckend, wie jetzt alle Probleme der Philosophie, Geschichte und Politik ineinander verkettet sind" (J 146).

In de tweede plaats lijkt de voltooiing van Diltheys levensproject te zijn verhinderd door de voortdurende transformaties waaraan het werd onderworpen. Aanleiding daartoe vormde niet alleen de kritiek van anderen, maar ook Diltheys eigen werk op terreinen buiten dat van de *Kritik*. Met name zijn esthetische geschriften hebben hem er voortdurend toe aangezet zijn fundamentele uitgangspunten opnieuw te doordenken. De verschillende versies van *Goethe und die dichterische Phantasie* (1866, 1878, 1905) en *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (1887, 1907/08) laten zien dat de esthetica - door Yorck niet zonder reden Diltheys "eigenthümliche Domäne" genoemd - de proeftuin is geweest waarin Dilthey nieuwe gedachten ontwikkelde. Zo is Diltheys groeiende aandacht voor de hermeneutische dimensie van de fundering in grote mate een vrucht geweest van zijn esthetische studies (vgl. Rodi 1969, 57).

Een belangrijke oorzaak van deze voortdurende transformaties moet ongetwijfeld ook worden gezocht in het karakter van Dilthey. Hij was er de man niet naar zich vast te pinnen op eenmaal verworven inzichten, maar liet zich voortdurend door nieuwe ideeën meeslepen. Een tijdgenoot merkt hierover op: "Je nach Stimmung, Eingebung, Lektüre, augenblicklicher Neigung oder äußerem Anlaß ergreift der feinsinnige, vorwiegend ästhetisch gerichtete Geist des Denkers die einzelnen Probleme, oder *richtiger, die Probleme ergreifen ihn*" (Stein 1903, 233).¹¹ En waarschijnlijk heeft Dilthey vooral ook zijn eigen ervaringen verwoord toen hij schreef: "Denn der Mensch hat nicht nur die Ideen, die wirkbildend in ihm wirken, sondern er wird auch von ihnen gehabt" (GS XIV/2, 722). Dilthey bezat, zoals een andere tijdgenoot het uitdrukt, het "faustische Charakter des niemals Fertigwerdens, des immer strebenden Ringens zur unendlichen Wahrheit" (geci-

11. Deze esthetische sensibeleit doet Hugo van Hofmannsthal over Dilthey opmerken: "Nie war die Atmosphäre eines Lebenden verwandter mit der Atmosphäre einer Dichtung" (geciteerd in Lessing 1984, 18). Dilthey was, zoals Husserl het uitdrukt, "viel mehr ein Mann genialer Gesamtimpressionen als der Analysen und abstrakter Theoretisierungen" (Husserl, Hua IX, 6). Dit maakt, zoals we nog herhaaldelijk zullen opmerken, dat er in Diltheys werk vaak meer wordt geviscerd, dan er letterlijk wordt uitgesproken.

teerd in Lessing 1984, 15). In een welhaast profetische dagboekantekening uit 1859 schrijft de vijftentwintigjarige Dilthey: "Wir sind zufrieden, am Ende eines langen Lebens vielfache Gänge wissenschaftlicher Untersuchung angebohrt zu haben, die in die Tiefe der Dinge führen; wir sind zufrieden, auf der Wanderschaft zu sterben" (J 87). Minder poëtische geesten zijn wellicht geneigd deze faustische karaktertrek te interpreteren als een gebrekkige arbeidseconomie. Voortdurend stort Dilthey zich op nieuwe grootschalige projecten, waarvan hij redelijkerwijze mag aannemen dat hij ze niet zal kunnen voltooiën. In een brief aan Yorck duidt hij zijn leven niet zonder reden aan als "eine zersplitterte Existenz, die aber durch die Umstände eben so bedingt ist" (B 182).

Toch kan worden betwijfeld of het onvoltooide karakter van Diltheys KhV uitsluitend te wijten is aan de omvang van het project of aan Diltheys faustische karakter. In dezelfde dagboekantekening uit 1859 zet Dilthey zich namelijk op principiële gronden af tegen de systeemdrang, die eigen is aan veel metafysische denkers: "Wir verschmähen die Konstruktion, lieben die Untersuchung, verhalten uns skeptisch gegen die Maschinerie eines Systems. Diese Systematik und Dialektik kommt uns zuweilen wie eine gewaltige Maschine vor, die im Leeren arbeitet" (J 87).¹² Nu lijkt een dergelijke uitspraak op het eerste gezicht in tegenspraak met de talloze systematische ontwerpen, die Dilthey gedurende zijn gehele leven voor zijn KhV heeft gemaakt. We moeten hierbij echter bedenken, dat Dilthey zich in het bovenstaande citaat niet zozeer uitspreekt tegen de systematiek als zodanig, als wel tegen de pretentie te komen tot een gesloten systeem. Op grond van zijn aan Schleiermacher ontleende hermeneutische uitgangspunt is Dilthey van mening dat de werkelijkheid niet met behulp van gefixeerde metafysische begrippen aprioristisch kan worden geconstrueerd, maar slechts vanuit de concrete levenservaring kan worden begrepen. En aangezien die levenservaring een nooit afgesloten proces betreft, is het verstaan daarvan een oneindige opgave. We kunnen de historische werkelijkheid slechts benaderen, maar nooit in haar geheel overzien (vgl. GS VII, 250). Dat geldt echter evenzeer voor de filosofische fundering van het historische verstaan. Als we een beeld zouden willen gebruiken dan doet de filosofische fundering zoals Dilthey die opvat eerder denken aan het planksgewijze vervangen van de bodem van een schip op volle zee, dan aan het metselen van de fundamenten van een huis op vaste grond. Dilthey vergelijkt zijn filosofische systematiek ook wel met een levend organisme, dat aan voortdurende verandering onderhevig is (GS XIV/1, xxvi). De filosofische grondbegrippen bezitten bij Dilthey geen gefixeerde betekenis, hun betekenis wijzigt zich in het proces van het verstaan (GS VII, 281; vgl. Bollnow 1967, 39; zie § 3 van hoofd-

12. Ook hier zien we een belangrijke overeenkomst met Nietzsche, die zich evenzeer verzet tegen de systeemdrang, die door hem wordt beschouwd als "ein Mangel an Rechtschaffenheit" (KSA 6, 63).

stuk 7). "Philosophie des Lebens", zo drukt Lessing het uit, "heißt bei Dilthey auch Philosophie des lebendigen Begriffs" (Lessing 1984, 17).¹³ De interpretatie van een dergelijke levende filosofie moet er zich evenzeer voor hoeden haar tot een statisch systeem te reduceren. Ook het interpreteren van Diltheys levensfilosofie is een oneindig proces, waarin zich steeds nieuwe perspectieven ontsluiten.

2.2 Een verhaal apart: de uitgave van de *Gesammelte Schriften*

Behalve aan Diltheys werkwijze is de fragmentarische en onoverzichtelijke indruk die zijn werk maakt ook te wijten aan de nogal chaotische uitgave van zijn verzamelde werk. Voor een goed begrip van hetgeen volgt lijkt het me verstandig een moment bij de geschiedenis van de moeizame uitgave van de *Gesammelte Schriften* stil te staan (vgl. Bollnow 1982, 179-183).

De eerste zes delen, verschenen tussen 1914 en 1924, werden geredigeerd door Diltheys onmiddellijke leerlingen G. Misch, B. Groethuysen, H. Nohl en P. Ritter. Deel I bevat een met enkele uit Diltheys nalatenschap afkomstige aantekeningen aangevulde herdruk van de *Einleitung* uit 1883, de delen II tot en met IV bevatten historische studies over de Duitse en de Europese geestesgeschiedenis. Dilthey zelf is nog bij de voorbereiding van de uitgave van de delen V en VI betrokken geweest. Deze bevatten onder de titel *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* de belangrijkste, voor het grootste deel eerder gepubliceerde, systematisch-filosofische geschriften. Naast een opnieuw onvoltooid gebleven *Vorrede* van Dilthey bevat deel V een meer dan honderd pagina's tellende systematische inleiding van Misch. Met de delen VII (1927) en VIII (1931) veranderde de uitgave reeds enigszins van karakter. Deze beide delen bevatten namelijk grotendeels niet eerder gepubliceerd materiaal uit de laatste levensfase van Dilthey: het materiaal dat in samenhang met de *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* is ontstaan (GS VII), en een aantal teksten waarin Dilthey zijn 'Weltanschauungslehre' uiteenzet (GS VIII). Omdat de uitgevers in deze periode vooral de nadruk legden op het latere werk, bleven de tientallen manuscripten uit de periode 1865-1893 (voorlopig) onuitgegeven. Naast de in de *Gesammelte Schriften* opgenomen werken verschenen in deze jaren ook een door H. Mulert verzorgde (met teksten uit de nalatenschap uitgebreide) herdruk van het eerste deel van *Leben Schleiermachers* (1922), de briefwisseling tussen Dilthey

13. Vanzelfsprekend blijft voortdurend het gevaar dat het levende begrip, wanneer het aan het papier wordt toevertrouwd, wordt gefixeerd. Zo schrijft Dilthey in 1869 aan zijn broer Karl: "Gegen meinen Willen, der ich Systemen nicht Wert zuschreibe heute, entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht. Es kann wenigstens den Hintergrund meiner Untersuchungen binden" (J 274).

en Graaf Yorck van Wartenburg (1923; onder redactie van S. von Schulenburg), de bundel *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (1932, onder redactie van Nohl en Misch) en *Der junge Dilthey* (1933, onder redactie van Clara Misch-Dilthey).

Tussen 1934 en 1958 verschenen zonder een vast plan, afhankelijk van de belangstelling van hen die zich als redacteur aandienden, de delen IX tot en met XII. Deze onder redactie van H. Nohl, O.F. Bollnow en E. Weniger verschenen delen bevatten Diltheys pedagogische geschriften (GS IX, 1934), ethiek (GS X, 1958), een verzameling 'Jugendaufsätze und Erinnerungen' (GS XI, 1936) en een deel over de Pruisische geschiedenis (GS XII, 1936). Buiten de *Gesammelte Schriften* om verscheen in 1954 ook *Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*. In 1966 verschenen onder redactie van M. Redeker een derde druk, opnieuw met een aantal teksten uitgebreid, van deel 1 van *Leben Schleiermachers* (GS XIII/1 en GS XIII/2) en het omvangrijke nagelaten materiaal voor het tweede, systematische deel van deze intellectuele biografie (GS XIV/1 en GS XIV/2).

Aan het eind van de jaren zestig kwam, mede onder invloed van de oplevende belangstelling voor Diltheys werk (zie § 3 hieronder), de wens op een meer volledige uitgave te verzorgen. Aangezien een geheel nieuwe, historisch-kritische uitgave om praktische redenen onmogelijk bleek, werd er door initiatiefnemer K. Gründer voor gekozen enkel de nog niet eerder in de *Gesammelte Schriften* opgenomen werken in de volgende delen op te nemen (vgl. het *Vorwort zur Fortsetzung der "Gesammelte Schriften"* in Band XV, vii-ix). Vanaf 1970 zijn de delen XV tot en met XX verschenen. De onder redactie van U. Hermann gepubliceerde delen XV tot en met XVII, respectievelijk verschenen in 1970, 1972 en 1974, bevatten de in de biografische schets genoemde 'journalistieke' productie van Dilthey. In de onder redactie van H. Johach en F. Rodi respectievelijk in 1977 en 1982 gepubliceerde delen XVIII en XIX zijn de tussen 1865 en 1895 ontstane aanzetten tot het tweede deel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* opgenomen. Met name deel XIX, dat een systematische reconstructie behelst van het tweede deel van *Einleitung* aan de hand van de nagelaten geschriften, waaronder de belangrijke *Breslauer Ausarbeitung* (ca. 1880) en het *Berliner Entwurf* (1893), bevat veel materiaal dat aanleiding heeft gegeven voor een herinterpretatie van Diltheys werk. In het in 1990 verschenen deel XX zijn Diltheys colleges over de logica en de methodologie van de geesteswetenschappen gepubliceerd. De colleges over de descriptieve psychologie zullen volgens plan in 1993 worden gepubliceerd. Over het verdere verloop van de publikatie van de GS bestaat op dit moment nog onduidelijkheid. Naar verwachting zullen nog enkele delen verschijnen met de voorbereidende geschriften voor de KhV uit de jaren na 1895. Ook in de publikatie van Diltheys correspondentie

zal waarschijnlijk in de komende jaren worden voorzien.

Het is niet moeilijk te begrijpen, dat de onsystematische en bijzonder langdurige uitgave van de *Gesammelte Schriften* een belangrijke stempel heeft gedrukt op de Dilthey-receptie en dat waarschijnlijk ook in de toekomst zal blijven doen. Alvorens op deze receptie in te gaan, wil ik nog stilstaan bij een ander kenmerk van Diltheys filosofie, dat een eenduidige interpretatie in de weg staat.

2.3 De meerzijdigheid van het leven en de ambivalentie van het denken

In een belangrijk deel van de secundaire literatuur wordt gewezen op tegenspraken die zich in Diltheys filosofie zouden voordoen. Hoewel ik in hoofdstuk 9, na de reconstructie van Diltheys ontologie van het leven, meer in detail zal ingaan op de ambivalentie van zijn filosofie, wil ik hier reeds kort op de bespreking van dit voor het (mis)verstaan van Dilthey essentiële thema vooruitlopen.

Het is inderdaad zo dat de lezer van Diltheys geschriften wordt geconfronteerd met verschillende vormen van tegenspraak. Zo gaat in Diltheys werk een haast sciëntistisch geloof in de objectieve wetenschap gepaard met de romantische opvatting dat de kunst de hoogste uitdrukking van het leven is. Ook bestaat er een tweespalt tussen de gerichtheid op een praktische 'Steigerung des Lebens' en een meer esthetisch-contemplatieve houding ten aanzien van de onvermijdelijke tragedie van het leven. Verder gaat de erkenning van de relativiteit van alle waarheden bij Dilthey samen met de uitgesproken intentie de relativiteit van het relativisme aan te tonen. Tenslotte, en daarmee stuiten we mijns inziens op de meest fundamentele ambivalentie, gaat in Diltheys filosofie het inzicht in de radicale eindigheid van de mens gepaard met een hevig verlangen deze eindigheid in de filosofische bezinning te overstijgen.

Critici van Dilthey zijn over het algemeen geneigd deze tegenspraken in zijn filosofie te verklaren uit de tweeslachtigheid van zijn karakter of ze te beschouwen als het resultaat van het contradictoire uitgangspunt van zijn filosofie. Ofschoon er bij Dilthey zeker vermijdbare tegenspraken voorkomen - ik zal in het vervolg verschillende signaleren - zouden we voorbijgaan aan de portee van Diltheys levensfilosofie, indien we *alle* tegenspraken op die wijze zouden willen liquideren. Tot de uitgangspunten van Diltheys filosofie behoort namelijk het inzicht dat bepaalde tegenspraken inherent zijn aan het leven en dat het daarom onmogelijk is, ons door middel van een filosofische analyse van deze tegenspraken te bevrijden. Dergelijke tegenspraken kunnen we aanduiden als ambivalenties en zij dienen zorgvuldig te worden onderscheiden van andere soorten tegenspraken waarvan in de filosofie sprake is. Ik wil dit verhelderen aan de hand van de analyse die Van Nierop in de inleiding van zijn boek *Denken in tweespalt. Inter-*

preteren in ambivalentie van het begrip 'ambivalentie' geeft.

Volgens Van Nierop streeft de filosofie net als andere vormen van theorie in het algemeen naar samenhang en eenheid. Als alle theorie wil de filosofie "tegenstrijdigheden, inconsistenties en ambiguïteiten aan de kaak stellen en uitbannen" (Van Nierop 1989, 5). Daartoe worden verschillende strategieën aangewend. Een eerste strategie bestaat erin de aangetroffen tweespalt op te vatten als het gevolg van een fundamenteel verkeerd uitgangspunt van de theorie. Dat uitgangspunt wordt dan verworpen, waarmee de theorie dan heet te zijn weerlegd. Zo kritiseert Aristoteles bijvoorbeeld de skeptikus die het beginsel van de non-contradictie in twijfel trekt, door te laten zien dat de skeptikus zijn standpunt slechts kan verdedigen als hij dit beginsel onderschrijft. Deze strategie is, zoals Van Nierop opmerkt, de strategie van de filosofische tegenstander.

De tweede strategie, die van de kritische medestander, bestaat erin aan te tonen dat de tweespalt vermeden had kunnen worden door een consequent en correct redeneren. In dat geval wordt bijvoorbeeld het ene lid van de tweespalt afgewezen als een resultaat van verkeerde gevolgtrekkingen of als het ondoordachte produkt van verzwegen vooronderstellingen. De interpretatie die Gadamer in *Wahrheit und Methode* van Dilthey geeft vormt een goed voorbeeld van deze strategie. Zoals we in hoofdstuk 8 zullen zien, tracht Gadamer aan te tonen dat de tweespalt in Diltheys denken voortkomt uit het feit dat hij enerzijds de fundamentele eindigheid en historiciteit van de mens erkent, en anderzijds vasthoudt aan een positivistisch, op de natuurwetenschappen georiënteerd objectiviteitsideaal. Hij hoopt vervolgens deze tweespalt te overwinnen door - in navolging van Heidegger - de positivistische component te verwerpen ten gunste van de door hem geradicaliseerde noties van historiciteit en eindigheid.

De derde strategie, die Van Nierop aanduidt als de dialectische, bestaat erin de tweespalt op te vatten als een these en anti-these die op een hoger plan moeten worden verenigd. Een vroeg voorbeeld van deze strategie vormen de platoonse dialogen. Bijzonder kenmerkend voor deze strategie is de wijze waarop Plato in zijn Ideeënleer de tegenstelling tussen Parmenides' onveranderlijke Zijn en Heraklitus' eeuwige Worden tot een hogere synthese brengt, waarin de relatieve waarheid van beide posities wordt gerespecteerd. In de moderne wijsbegeerte wordt de dialectische overwinning van de tweespalt gevierd in de dialectische filosofie van Hegel en zijn navolgers.

Van Nierop wijst erop dat in de genoemde strategieën de tweespalt op verschillende wijzen wordt opgevat. In de eerste strategie wordt de tweespalt primair opgevat als een logische tegenspraak of contradictie. In de tweede is er eerder sprake van aporieën, tegenspraken die in het onderwerp zelf gelegen zijn. Zo spreekt Gadamer van Diltheys verstrikking in de aporieën van het historisme. De hoop is er in die strategien op gericht de verstikking te ontwarren. Ook in de

dialectische strategie wordt gepoogd boven de tegenspraken uit te komen, ditmaal door ze in een hogere synthese samen te brengen.

De vierde strategie ten aanzien van de tweespalt die Van Nierop onderscheidt is verbonden met de kantiaanse notie van de *antinomie*. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien spreekt Kant van een antinomie wanneer tegengestelde thesen - binnen een nauwkeurig afgebakend gebied - beide waar kunnen zijn. Zo kan men bijvoorbeeld volgens Kant zowel argumenteren dat alles causaal is bepaald als dat het menselijke handelen door het principe van vrijheid wordt geleid. Beide argumentaties zijn geldig, zij het dat de eerste uitsluitend geldt voor de fenomenale wereld, en de tweede uitsluitend voor de noumenale wereld. Kants oplossing van deze antinomieën zou men volgens Van Nierop onder de dialectische strategie kunnen scharen, ware het niet dat Kant nog een belangrijk element toevoegt aan zijn oplossing. Hij stelt immers dat de uit de antinomieën voortvloeiende illusies weliswaar - als bij gezichtsbedrog - kunnen worden doorzien als schijn, maar niet kunnen worden vermeden. Van Nierop noemt ook Nietzsches ontmaskering van de voor de instandhouding van het leven onvermijdelijke illusies als voorbeeld van deze vierde strategie ten opzichte van de tweespalt (Van Nierop 1989, 10; zie § 5.1 van hoofdstuk 6).

De 'filosofie van de ambivalentie' die Van Nierop tenslotte onderscheidt, is nauw verwant aan Kants en Nietzsches opvatting van de 'noodzakelijke illusie'. Onder ambivalentie verstaat hij "de werkelijk bestaande tweespalt die zich in de wereld, in ons bestaan en dus ook in onze reflexie op en interpretatie van beide voordoet, zonder dat het de taak van de filosofie moet worden geacht, deze tweespalt te ontmaskeren, te overwinnen, te verzoenen, ons eruit te bevrijden. Het zou op zijn minst te overwegen zijn of het geen systematisch vooroordeel van de filosofie is, een dergelijke ambivalentie of reële dubbelzinnigheid kost wat kost op te heffen. Waarom zou waarheid pas in de weerlegde of opgeheven tweespalt liggen en niet soms juist in de tweespalt zelf?" (Van Nierop 1989, 11).

In deze studie zal ik argumenteren dat ook Diltheys filosofie kan worden opgevat als een filosofie van de ambivalentie in de betekenis die Van Nierop daar aan toekent (vgl. Van Nierop 1989, 26). Het is van belang op te merken dat Dilthey daarmee op een radicale wijze breekt met de vooronderstelling van een belangrijk deel van de voorafgaande metafysica, dat de werkelijkheid een eenduidige structuur bezit, die door de menselijke rede kan worden doorzien.¹⁴ Diltheys filosofie wordt gedragen door het besef dat de werkelijkheid een dergelijke redelijke structuur moet ontberen: "Für keinen derselben (unsrer Philosophen) ist Vernunft als Hintergrund des ganzen Weltzusammenhangs selbstverständlich" (GS

14. Zoals we in § 1.4 van hoofdstuk 4 zullen zien, is Hegel volgens Dilthey de laatste grote vertegenwoordiger geweest van deze metafysische traditie.

V 88). In een dagboek aantekening uit 1859 stelt Dilthey dat "diese vernünftige Gestaltung der Welt sich erwies als Illusion in Natur und Geschichte" (J 82). Voor zover het leven kan worden begrepen doet het zich niet als eenheid, maar in een factische menigvuldigheid aan ons voor. Bollnow vat de consequenties van dit standpunt als volgt samen: "*Die Einheit der Welt und des menschlichen Lebens bricht auseinander*. Die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit stehen jetzt zusammenhanglos und einander widersprechend gegeneinander. In diesem Sinne wird die '*Mehrseitigkeit*' des Lebens und der Welt zur entscheidenden Erfahrung, Mehrseitigkeit aber nicht genommen als bloße Polarität, sondern als ein wirklich unvereinbares Aneinanderstoßen der verschiedenen Seiten, als ein wirklicher Widerspruch in der Erkenntnis und zugleich als eine wirkliche innere Brüchigkeit der Wirklichkeit selbst" (Bollnow 1967, 32).¹⁵ Indien deze opvatting van het leven juist zou zijn - over de vraag of dat zo is zullen we ons in deel II van deze studie buigen - betekent dat dat bepaalde ambivalenties in Diltheys denken niet zozeer te wijten zijn aan vermijdbare denkfouten, maar een uitdrukking vormen van de ambivalenties die aan het menselijke bestaan als zodanig eigen zijn. Wie deze tegenspraken uit Diltheys filosofie meent te moeten verwijderen, loopt dan het gevaar de meerzijdigheid van het leven op onaanvaardbare wijze te reduceren (vgl. Weber 1983, 22).

Een criticus kan vanzelfsprekend tegenwerpen dat een filosofie die de "irrationale Faktizität" (GS VII 288) van het leven zo sterk benadrukt, het gevaar loopt te vervallen tot een irrationalisme, dat als vrijbrief kan gaan dienen om zichzelf straffeloos tegen te spreken. Ook over de vraag of deze kritiek terecht is, zullen we ons pas kunnen uitspreken na een grondige analyse van Diltheys teksten. Vooruitlopend op die discussie zij op deze plaats nog slechts opgemerkt dat Dilthey zich in zijn *Weltanschauungslehre* in ieder geval op expliciete wijze rekenschap heeft gegeven van de genoemde ambivalenties in het leven en in zijn filosofische bezinning daarop.

3 Receptiegeschiedenis van Diltheys werk

De receptiegeschiedenis van Diltheys werk hangt als bij geen andere denker samen met de geschiedenis van de publikatie van het verzameld werk. Doordat Dilthey tijdens zijn leven slechts fragmenten van zijn werk heeft gepubliceerd, is de samenhang van deze fragmenten slechts in de loop van de publikatie van de *Gesammelte Schriften* geleidelijk aan inzichtelijker geworden. Dat heeft er niet

15. Zoals we in § 5 van hoofdstuk 6 zullen zien vertoont deze opvatting duidelijke overeenkomsten met Nietzsches perspectivisme.

alleen toe geleid dat een groot deel van de oudere interpretaties gebaseerd is op slechts een betrekkelijk klein deel van het gehele oeuvre, maar ook dat zij zich vaak concentreert op bepaalde aspecten van Diltheys werk en daarbij andere buiten beschouwing laat. Deze tendens wordt mede gevoed door het feit dat Dilthey zich in zijn tijdens zijn leven gepubliceerde geschriften op het terrein van een groot aantal wetenschappelijke disciplines heeft bewogen. Naast concrete historische studies vinden we teksten over uiteenlopende filosofische, psychologische en pedagogische onderwerpen en substantiële esthetische en literatuurtheoretische bijdragen. Veel interpretaties beperken zich tot één van die terreinen en presenteren Dilthey uitsluitend als (literair) historicus, 'verstehend' psycholoog of pedagoog. Ieder deel van de min of meer thematisch geordende *Gesammelte Schriften* heeft zo in de verkokerde wetenschappen zijn eigen specifieke werkingsgeschiedenis op gang gebracht.¹⁶ Dat ook de fundamentele ambivalenties in Diltheys filosofie de eenduidigheid van de receptie niet hebben bevorderd, behoeft geen betoog.

Het verwarrende beeld dat de secundaire literatuur oplevert wordt nog vergroot door het feit dat Diltheys filosofie in de loop van de decennia vanuit steeds verschillende gezichtspunten en modes is benaderd. Zelfs als we ons, zoals in deze paragraaf, beperken tot de receptie van de filosofische geschriften van Dilthey, dan verschijnt er, afhankelijk van het feit of we met bijvoorbeeld een fenomenologische, een hermeneutische, een existentialistische, een (neo)marxistische, een structuralistische of een deconstructivistische interpretatie van doen hebben, een radicaal verschillend beeld van Dilthey. Ook dit heeft bijgedragen aan de verbrokkeldheid en onoverzichtelijkheid van de Dilthey-receptie. Aangezien ik in deel II van deze studie regelmatig in discussie treed met de bestaande Dilthey-interpretaties, is het niet onverstandig de lezer enig houvast te geven door middel van een overzicht van de filosofische Dilthey-receptie tot op heden.¹⁷ De lezer

16. De herpublicatie van de *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* in GS V (1924) inspireerde Krüger tot de ontwikkeling van zijn geesteswetenschappelijke psychologie en Spranger tot zijn structuurpsychologie. De publicatie van *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) en de *Poetik* in GS VI oefende een grote invloed uit op de toenmalige literatuurwetenschap, zoals die bijvoorbeeld door Unger werd vertegenwoordigd. De publicatie van *Die Typen der Weltanschauung* (1911) en de *Weltanschauungslehre* in GS VIII (1931) leidde tot een hausse in typologieën in de toenmalige kunstwetenschappen. De uitgave van Diltheys colleges over de pedagogiek in GS IX (1934) gaf zijn leerlingen Nohl, Spranger en Litt een sterke impuls om samen met hun leerlingen Bollnow, Flitner en Weininger, de geesteswetenschappelijke pedagogiek te ontwikkelen, die tot ver na de tweede wereldoorlog de belangrijkste stroming in de Duitse (en de op Duitsland georiënteerde Nederlandse) pedagogiek zou blijven (vgl. Hintjes 1981).
17. Het onderstaande overzicht pretendeert gezien de omvang van de secundaire literatuur vanzelfsprekend geen volledigheid. Het bevat de publicaties die ik het meest belangrijk acht in de context van de onderhavige vraagstelling. Een naar volledigheid strevend overzicht van de secundaire literatuur tot 1968 biedt de in dat jaar verschenen *Bibliographie Wilhelm Dilthey* van U. Hermann. Overzichten van de na 1968 verschenen literatuur worden sinds 1983 verzorgd door

die dit overzicht wil overslaan of er voor kiest het te gebruiken als 'naslagwerk' bij verdere lectuur kan verder lezen vanaf § 4 van dit hoofdstuk.

3.1 De Dilthey-receptie tot 1945

Aangezien Dilthey tijdens zijn leven relatief weinig filosofische geschriften heeft gepubliceerd, kan met recht worden gesteld dat hij eerst postuum als filosoof bekendheid heeft verworven. Tijdens zijn leven werd Dilthey weliswaar in brede kring beschouwd als "feinsinniger Geisteshistoriker" en "Mann von abgründiger Gelehrsamkeit", maar tevens als een intellectueel die het aan systematisch-filosofische kracht ontbrak (Bollnow 1982, 184; vgl. Heidegger, SuZ 397). In hoofdstuk 6 zullen we zien dat deze reputatie er mede debet aan is geweest, dat de discussie met de op een aantal punten verwante neo-kantianen Windelband en Rickert pas in het midden van de jaren negentig op gang is gekomen. Ook Husserl, die zich naar eigen zeggen in zijn latere werk sterk heeft laten beïnvloeden door Diltheys descriptieve psychologie, achtte het op grond van Diltheys reputatie aanvankelijk niet nodig diens descriptief-psychologische geschriften te bestuderen. Hij ging daar pas toe over nadat Dilthey naar aanleiding van de publikatie van de *Logische Untersuchungen* (1901/1) contact met hem had gezocht. Eerst met de publikatie van *Das Wesen der Philosophie* (1907) en *Die Typen der Weltanschauung* (1911) kreeg Dilthey bredere bekendheid als filosoof. De reactie van Husserl op deze latere geschriften was echter bijzonder kritisch van aard. Husserl kritiseert in *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) op felle wijze het skeptisch subjectivisme dat voortvloeit uit de *Weltanschauungs-lehre* (zie § 1 van hoofdstuk 8). De waardering voor Dilthey van de met Husserl verwante Scheler is aanmerkelijk positiever. In zijn *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche - Dilthey - Bergson* (1913) prijst hij Dilthey omdat hij filosofeert "aus der Fülle des Erlebens und des Lebens heraus" (Scheler 1972, 313). In Rickerts boek *Die Philosophie des Lebens* (1920), waarin behalve Nietzsche, Dilthey en Bergson ook denkers als James, Simmel, Scheler en zelfs Husserl als vertegenwoordigers van deze "Modeströmung" worden opgevat, is de toon wederom zeer kritisch. Volgens Rickert maakt de levensfilosofie "aus ihrer systematischen Not eine Tugend ..., indem sie im Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Prinzipienlosigkeit zum philosophischen Prinzip" verheft (Rickert 1920, 51; zie § 1 van hoofdstuk 8).

Staat in de zojuist genoemde publicaties van Scheler en Rickert de levensfilosofische dimensie van Diltheys filosofie centraal, de publikatie van de eerste acht

delen van de *Gesammelte Schriften* na de dood van Dilthey verlegde de aandacht naar andere aspecten van zijn filosofie. De herdruk van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* in GS I (1914) bracht Diltheys ontologische en kentheoretische fundering van de geesteswetenschappen opnieuw onder de aandacht. Diltheys leerlingen hebben met hun inleidingen in de verschillende delen van de *Gesammelte Schriften* de receptie van de filosofie van Dilthey voor vele decennia bepaald. Met name de invloed van de meer dan honderd pagina's tellende inleiding van Misch tot GS V en VI (1924) en de korte inleidingen van Groethuysen in GS VII (1927) en VIII (1931) is moeilijk te overschatten. Misch verschaft met zijn inleiding, die talloze verwijzingen bevat naar de vele ongepubliceerde ontwerpen en fragmenten van het tweede deel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, als eerste inzicht in de samenhang van Diltheys KhV. In zijn inleidingen tot het nagelaten werk uit de laatste periode poneerde Groethuysen de opvatting, dat er een belangrijke breuk is tussen Diltheys vroegere psychologische en zijn latere hermeneutische geschriften. Deze these, die overigens al in 1912 door Spranger was geponeerd, was tot voor kort gemeengoed in de Dilthey-literatuur.

Het behoort tot de postume tragiek van Diltheys leven, dat zijn belangrijkste filosofische geschriften (GS V-VIII) in dezelfde tijd werden gepubliceerd als Heideggers *Sein und Zeit* (1927), een werk dat volgens Misch' getuigenis in 1931 "wie der Blitz hat eingeschlagen" en het filosofische klimaat in Duitsland in één klap drastisch heeft veranderd (Misch 1967, 1). Weliswaar stelt Heidegger aan het eind van *Sein und Zeit* dat de daarin ontwikkelde "existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen" (SuZ 404), maar de "grundsätzliche Radikalisierung" (SuZ 403) van Diltheys levensfilosofie maakte dat deze filosofie tegelijkertijd als achterhaald stadium op weg naar Heideggers hermeneutische fenomenologie werd gepresenteerd. Dat blijkt bijvoorbeeld alleen al uit het feit, dat Heidegger het voor Dilthey centrale begrip 'leven' uit zijn boek verbande en het verving door het neutrale "Dasein" (vgl. Rodi 1969, 13-15; zie verder § 2.1 van hoofdstuk 8). In zekere zin werd een serieuze receptie van Diltheys KhV daardoor reeds beëindigd voordat zij goed en wel was begonnen. Ook de publikatie van het tweede deel van Jaspers' *Philosophie*, dat zijn invloedrijke 'Existenzerhellung' bevat, droeg bij aan de verschuiving van de aandacht van levensfilosofie naar existentiële filosofie. De aanzet voor een dialoog tussen levensfilosofie en fenomenologie, die Husserls voormalige assistent Landgrebe in 1928 onder de titel *Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe* publiceerde, bleef om die reden zonder veel gevolg. Datzelfde kan gezegd worden van Misch' poging om in zijn in 1930 gepubliceerde boek *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de dialoog tussen de levensfilosofie en de fenomenologie van Husserl en Heidegger op gang te brengen. Hoewel Heidegger een dergelijke dialoog aanvankelijk wel-

willend tegemoettrad (vgl. Rodi 1969, 14), verhinderden zowel de weinig toegankelijke stijl van Misch' verdediging van de levensfilosofie tegenover de fenomenologie, als de nationaal-socialistische machtsovername in 1933, die een gewelddadig einde maakte aan de democratie van de Weimar-Republiek en daarmee ook aan de 'Anarchie der Weltanschauungen', dat de beoogde dialoog werkelijk tot stand kwam. Diltheys filosofie werd door de Nazi's als liberaal-burgerlijk afgedaan, en velen van zijn leerlingen en sympathisanten, zoals Misch en Landgrebe, gingen 'im Exil', of werden gedwongen tot 'innere Emigration'. Ofschoon Heidegger vanwege zijn nationaal-socialistische sympathieën hetzelfde lot voorlopig bespaard bleef, stonden zijn inspanningen om de 'Führer' naar een bezinning op de pre-socraten 'zu führen' hem blijkbaar niet toe de dialoog met het 'Diltheykamp' aan te gaan. Het echec van zijn pogingen het nationaal-socialisme te vergeestelijken zette Heidegger er weliswaar in 1934 toe aan afstand te doen van zijn rectoraat in Freiburg, maar de 'Kehre' die zich inmiddels in zijn denken had voltrokken maakte dat een werkelijke dialoog met het gedachtengoed van Dilthey niet meer mogelijk was (vgl. Pöggeler 1986/87, 122). Heidegger beschouwde Dilthey na deze 'Kehre', net als de door hem beïnvloede Scheler en Plessner, nog slechts als een vertegenwoordiger van de wijsgerige antropologie die volgens hem de voltooiing vormt van de door hem diepgaand bekritiseerde westerse metafysica (zie § 2.1.3 van hoofdstuk 8).

De zojuist genoemde Plessner neemt een geheel eigen plaats in de werkingsgeschiedenis van Diltheys filosofie. Van 1923 af is de invloed van Diltheys geschriften op de ontwikkeling van Plessners antropologie bijzonder groot; hetgeen zowel geldt voor Diltheys argumenten ten gunste van een nauwe doordringing van transcendentiaalfilosofie en empirisch onderzoek als voor Diltheys noties van de ruimtelijke begrensdeheid en de ondoorgrondelijkheid van het leven (vgl. De Mul 1991a, 48). Daarbij volgt Plessner in belangrijke mate de Dilthey-interpretatie, die Misch in 1924 in de *Gesammelte Schriften* had gepresenteerd (vgl. Kim 1985, 5-6). Behalve de nationaal-socialistische terreur maakte ook Plessners vlucht naar Groningen in 1934, dat zijn door Dilthey geïnspireerde antropologie in Duitsland slechts geringe invloed uitoefende. Plessner heeft in 1973 nog een poging ondernomen de dialoog tussen Heideggers filosofie en Diltheys levensfilosofie op gang te brengen, maar voor Heidegger zelf was deze dialoog zoals gemeld reeds een gepasseerd station (zie Plessner 1976, 180v.).

Ook Bollnows belangrijke, eveneens bij Misch' interpretatie aanknopende boek *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, dat nog in 1936 kon verschijnen en waarin eveneens de dialoog met Heidegger wordt gezocht (zie Bollnow 1967, 198), bleef gedurende het nationaal-socialistische bewind "ohne Echo" (Bollnow 1982, 188). Het is evenwel een belangrijk boek, niet alleen omdat het ná de oorlog lange tijd bepalend is geweest voor de Dilthey-receptie, maar vooral

ook omdat het Diltheys werk uitlegt als een 'hermeneutiek van het leven' (Bollnow 1967, 23v.) en daarmee de eenzijdig wetenschapsfilosofische uitleg van Dilthey door de neo-kantianen doorbreekt. Bollnow benadrukt verder de relatie tussen de levensfilosofen Dilthey en Nietzsche. Behalve Bollnow heeft ook de Spaanse filosoof Ortega y Gasset het levensfilosofische uitgangspunt van Diltheys werk centraal gesteld. Hij beschouwt Dilthey zelfs als de belangrijkste filosoof uit de tweede helft van de negentiende eeuw (Ortega y Gasset 1963, 131). De korte studie *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie* (1935) van D. Bischoff is het noemen waard, omdat in dit boek Diltheys 'positiv-kritische' stellingname ten aanzien van Kant centraal wordt gesteld. Het boekje is tevens van belang geweest omdat het de tekst bevat van Diltheys colleges over Kant (in 1990 is deze tekst gepubliceerd in GS XX, 405-414).

3.2 De periode tussen 1945 en 1960

Toen de wijsgerige discussie na de Tweede Wereldoorlog in Duitsland weer op gang kwam, speelde Diltheys filosofie daarin nauwelijks meer een rol van betekenis. Het Franse existentialisme, dat voortborduurde op de antropologisch (mis)-begrepen *Daseinsanalytik* van Heidegger, begon in deze jaren aan zijn mars door de wijsgerige instituties. De meeste belangstelling voor Dilthey werd nog gekoesterd door (neo)marxistische filosofen. Vele in de jaren dertig naar de Sovjet-Unie of de Verenigde Staten gevluchte marxisten kwamen na de oorlog terug naar Duitsland en begonnen daar een discussie over de ideologische wortels van het nationaal-socialisme. Het is niet zonder ironie dat Dilthey, door de nationaal-socialisten als liberaal-burgerlijk afgewezen, nu door het orthodox-marxistische kamp met Nietzsche werd beschouwd als de belangrijkste "Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie" van het nationaal-socialisme. Met name Lukács, van wie de zojuist geciteerde zinsnede afkomstig is, heeft in zijn in 1953 verschenen boek *Die Zerstörung der Vernunft* dit beeld van Dilthey in het leven geroepen (Lukács 1962, 363-386). Hoewel Lukács nadrukkelijk erkent dat Diltheys filosofie inhoudelijk niets van doen heeft met het nationaal-socialistische gedachtengoed en dat zijn subjectieve intenties tegengesteld waren aan de feitelijke werking van zijn filosofie, stelt hij dat Dilthey zowel door zijn historisch relativisme en zijn nihilistische skepsis als door zijn irrationalistische opvatting van het leven de opkomst van de fascistische 'Weltanschauung' heeft mogelijk gemaakt.

Het oordeel over Dilthey en Nietzsche van de neo-marxistische Frankfurter Schule viel over het algemeen een stuk positiever uit (zie Jay 1973, 48; vgl. De Mul, RV 92v.). Horkheimer, die met Adorno en Pollock na de Tweede Wereldoorlog was teruggekeerd naar Duitsland, had reeds in 1934 in zijn artikel 'Zum

Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie' de stelling verdedigd dat de levensfilosofie een gewettigd protest uitdrukte tegen de groeiende verstarring van het abstracte rationalisme en de daarmee gepaard gaande gelijkschakeling van het individuele bestaan, waardoor het leven in het hoogontwikkelde kapitalisme werd gekenmerkt (Horkheimer 1934, 9; vgl. Jay 1973, 48). Horkheimer waardeerde om die reden het anti-systematische karakter van Diltheys en Nietzsches filosofie en hun nadruk op de individualiteit. Anders dan Lukács maakte Horkheimer een onderscheid tussen het irrationalisme van de levensfilosofen, dat hij opvat als een kritiek op de sciëntistische pretenties, en het irrationalisme van de nationaal-socialisten, dat als ideologische dekmantel fungeerde om de mensen te verzoenen met de irrationaliteit van de heersende orde (Horkheimer 1934, 36). Wel heeft Horkheimer kritiek op het louter psychologische karakter van Diltheys opvatting van de historische verklaring. De door Dilthey ontwikkelde 'verstehende Geisteswissenschaft' vooronderstelt volgens Horkheimer ten onrechte, dat de mensen steeds bewust en in vrijheid hun historische wereld inrichten. Met Marx is Horkheimer van mening, dat de geschiedenis over het algemeen achter de rug om en tegen de wil van de individuen wordt gemaakt. In die gevallen kan de geschiedenis niet worden *begrepen*, maar slechts worden *verklaard* vanuit een theorie die over deze niet-subjectieve krachten handelt. In hoofdstuk 5 zullen we zien, dat de kritiek van Horkheimer niet terecht is, aangezien Dilthey in zijn descriptief-psychologische geschriften nadrukkelijk spreekt van een complementariteit van verstaan en verklaren in de geesteswetenschappen. Dat Horkheimers kritiek desondanks een belangrijke stempel heeft gedrukt op de Dilthey-receptie van de tweede generatie van de Frankfurter Schule, zal de verwijzing naar Habermas' Dilthey-interpretatie hieronder duidelijk maken.

Na de Tweede Wereldoorlog ontstaat er ook in de angelsaksische wereld enige belangstelling voor Diltheys filosofie, zij het dat de literatuur die verschijnt in deze periode niet meer dan een marginale positie inneemt ten opzichte van de dominante analytische stroming. Van H.A. Hodges, die reeds in 1944 een inleiding op het werk van Dilthey had gepubliceerd onder de titel *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, verscheen in 1952 de gedegen studie *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, waarin hij de kantiaanse en empiristische aspecten van Diltheys filosofie centraal stelt en op grond daarvan Diltheys positie vergelijkt met die van de neokantianen Windelband en Rickert. Daarmee wordt Dilthey opnieuw in een voornamelijk wetenschapsfilosofisch kader geplaatst. Hodges probeert in zijn boek Dilthey toegankelijk te maken voor het angelsaksisch publiek door ruime aandacht te besteden aan zijn verwantschap met de geschiedfilosoof Collingwood. Eveneens geschiedfilosofisch georiënteerd is H.P. Rickmans in 1961 verschenen *Meaning in History. Wilhelm Dilthey's Thoughts on History and Society*.

In de jaren zestig doet zich een aantal ontwikkelingen voor in het filosofische klimaat, die de belangstelling voor Diltheys filosofie doen opleven. De belangrijkste daarvan is ongetwijfeld de snel groeiende belangstelling voor de (filosofische) hermeneutiek, die volgt op de publikatie van Gadamer's *Wahrheit und Methode* in 1960. In de Gadamer's analyse van de ontwikkeling van de romantische, negentiende-eeuwse hermeneutiek naar de twintigste-eeuwse filosofische hermeneutiek krijgt Dilthey een belangrijke rol toebedeeld, zij het dat Gadamer Dilthey weinig recht doet door hem, zoals ook Heidegger dat voor hem had gedaan, af te schilderen als de te weinig radicale voorloper van Heidegger. Gadamer verwijt Dilthey met name zijn bewustzijnsfilosofische uitgangspunt en zijn (vruchteloze) poging de geesteswetenschappen met behulp van een natuurwetenschappelijk objectiviteitscriterium te funderen (zie § 2.2 van hoofdstuk 8).

Een andere ontwikkeling die tot een nieuwe interesse in Dilthey heeft geleid is de grote invloed die het neo-marxisme van de tweede generatie van de Frankfurter Schule in de jaren zestig verkrijgt. Met name Habermas heeft in zijn werk het belang van Diltheys filosofie onderstreept. Habermas' belangstelling voor Dilthey komt niet alleen voort uit de hermeneutische wending die hij onder invloed van Gadamer in de jaren zestig ondergaat, maar ook uit Diltheys verdediging van de normatieve strekking van de geesteswetenschappen in zijn kritische discussie met de positivisten. Anders dan Gadamer en Heidegger, en net als Dilthey en Husserl (vgl. § 1.4 hierboven), zoekt Habermas de oplossing van de door de instrumentalistische rationaliteit ontstane problemen niet zozeer in de richting van een afwijzing van de wetenschappen (wat in zijn optiek de weg vrijmaakt voor de politieke barbarij van het irrationalisme), maar in een transformatie van de positivistische wetenschap tot een kritisch-normatieve wetenschap. Ofschoon Habermas' Dilthey-beeld om die reden positiever is dan dat van Gadamer, verwijt in *Erkenntnis und Interesse* ook hij Dilthey uiteindelijk terug te vallen in een vorm van objectivisme (Habermas 1988, 232). Positiever dan Habermas is Ch. Zöckler in zijn *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als >Praxiswissenschaft< und die Geschichte ihrer Rezeption* (1975), waarin hij Dilthey, in weerwil van diens liberale grondhouding, als bondgenoot van het historisch materialisme interpreteert (Zöckler 1975, 81).

Een derde ontwikkeling, die Dilthey een hernieuwde actualiteit verleende, was het wetenschapsfilosofische grondslagendebat, dat in de jaren zestig de gemoederen bezig hield. Behalve door neo-marxisten als Habermas, werd aan dit debat ook door empiristen en positivisten deelgenomen. P. Kraussers in 1968 verschenen *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie* interpreteert Diltheys KhV als een op Kants

transcendentiaal filosofie en het empirisme geïnspireerde theorie van wetenschappelijke ontwikkeling.

Kraussers boek is ook van belang vanwege het feit dat hij voor het eerst sinds Misch met behulp van de ongepubliceerde manuscripten een poging doet het geheel van de KhV te reconstrueren. Krausser publiceerde de belangrijke *Breslauer Ausarbeitung* als aanhang van zijn boek. Daarmee verschoof de aandacht, die door de op dat moment beschikbare veertien delen van de *Gesammelte Schriften* voornamelijk gericht was op de latere Dilthey, weer naar het werk uit de vroege (1852-1876) en de middelste (1877-1896) periode. Datzelfde gold ook voor een aantal publikaties, die in de jaren zestig en zeventig volgden. Speciale aandacht verdient F. Rodi's *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik*, een bewerking van de dissertatie *Der Begriff der Einbildungskraft bei Wilhelm Dilthey*, die hij in 1958 onder begeleiding van Bollnow schreef. Rodi analyseert in deze studie Diltheys esthetica vanuit het perspectief van Goethes morfologie en laat zien, dat de door Groethuysen geponeerde these, dat er zich bij Dilthey een breuk voordoet tussen de vroegere psychologische en de latere hermeneutische geschriften, op zijn minst een sterke nuancering behoeft. Reeds de vroegste esthetische geschriften bevatten onmiskenbaar hermeneutische gezichtspunten, terwijl ook in de laatste geschriften de structuurpsychologische invalshoek niet verlaten wordt. Deze opvatting heeft Rodi in zijn inleidingen tot GS XVIII en GS XIX verder geadstrueerd. Zij is in de Duitse 'Dilthey-Forschung' inmiddels vrij gangbaar geworden.

Uit de zestiger en zeventiger jaren zijn verder te noemen H. Diwalds *Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte* (1963), waarin Diltheys kritische voortzetting van Kants transcendentiaal filosofie centraal staat, R.J. Brie's *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Diltheys Denken* (1965), waarin een levensfilosofische invalshoek wordt gevolgd, en de overwegend historische publikaties van M. Riedel, die in 1978 werden verzameld in de bundel *Verstehen oder Erklären?* Riedel gaat in zijn werk in het bijzonder in op Diltheys positie ten opzichte van het negentiende-eeuwse positivisme en historisme. H. Johachs analyseert in zijn studie *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Dilthey* (1974) Diltheys invloed op de sociale wetenschappen. In verband met het vitalistische en esthetische karakter van Diltheys werk zijn K. Sauerlands *Diltheys Erlebnisbegriff* (1972) en N. Bausch' dissertatie *Der Begriff Leben im Werk Friedrich Nietzsches im Vergleich zu den Objektivationen des Lebens bei Wilhelm Dilthey* (1974) het vermelden waard. Van belang is verder H. Ineichens *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt* uit 1975. Dit boek verdient in het licht van het onderhavige onderzoek speciale aandacht, omdat het de transcendentiaal filosofische uitgangspunten van Dilthey centraal stelt. Dat Ineichen Diltheys amendering van Kant in

laatste instantie negatief beoordeelt, vloeit mede voort uit het feit dat hij Kants theorie als een onbetwifelbaar criterium hanteert bij de beoordeling van Dilthey. Vanwege de heldere en gedetailleerde argumentatie behoort het boek evenwel tot de verplichte secundaire literatuur.

In de jaren zestig en zeventig groeit met de invloed van de hermeneutiek in de angelsaksische wereld ook de belangstelling voor Dilthey. Twee werken die deze belangstelling inleidend hebben gevoed zijn R.E. Palmers *Hermeneutics* (1969), waarin een overzicht wordt geboden van de ontwikkeling van de romantische hermeneutiek van Schleiermacher tot de filosofische hermeneutiek van Gadamer, en J. Bleichers *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (1980), waarin de door Palmer gevolgde lijn wordt doorgetrokken naar Habermas en Ricoeur. Een kritische evaluatie van Diltheys theorie van het historisch verstaan biedt H.N. Tuttle's *Wilhelm Diltheys Philosophy of historical Understanding. A critical analysis* (1969). Een bijzonder lezenswaardige studie is R.A. Makkreels *Dilthey. Philosopher of the Human Studies* (1975). Makkreel, die net als de zojuist genoemde Ineichen Dilthey vanuit Kant interpreteert, stelt in tegenstelling tot Ineichen in zijn interpretatie niet de *Kritik der reinen Vernunft*, maar de *Kritik der Urteilkraft* centraal en is er vooral op gericht aan te tonen waar Dilthey in zijn *Kritik der historischen Vernunft* boven Kant uitgaat. M. Ermarth interpreteert Diltheys KhV in zijn *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (1978) vooral tegen de achtergrond van de negentiende-eeuwse strijd tussen idealisme en positivisme en gaat daarbij ook in op de relatie tussen Dilthey, Husserl en de neo-kantianen Windelband en Rickert. Van de hand van H.P. Rickman verscheen in 1979 onder de titel *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies* een nieuwe monografie over Dilthey, die op een veel groter publiek kon rekenen dan zijn studie uit 1961. Th. Plantinga publiceerde in 1980 zijn *Historical Understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, een monografie waarin Dilthey vooral als filosoof van de historische wetenschappen wordt gepresenteerd.

3.4 De Dilthey-receptie in de jaren tachtig

De laatste vijftien jaar heeft het Dilthey-onderzoek belangrijke impulsen gekregen door de publikatie van de delen XVIII (1977), XIX (1982) en XX (1990) van de *Gesammelte Schriften*. Dit nieuwe materiaal heeft geleid tot een groot aantal nieuwe publikaties, waaronder in Duitsland, en in mindere mate ook in de Verenigde Staten, veel dissertaties. Zeker moet H.-U. Lessings in 1984 verschenen boek *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissen-*

schaften worden genoemd. Lessing, die als redacteur betrokken was bij de voorbereiding van GS XVIII en XIX, geeft in dit werk een gedetailleerde analyse van het door Dilthey geplande tweede deel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Een historische reconstructie van Diltheys KhV in het bijzonder in vergelijking met het werk van Hegel en Husserl, biedt S. Otto's *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft* (1982). Verder is het opvallend, dat in veel dissertaties uit deze jaren Diltheys esthetica centraal staat, zoals in D. Webers *Zum Problem des ästhetischen Erkennens bei Wilhelm Dilthey* (1983) en in A. Takashima's *Die Dichtung und das "meta-physische" Bewußtsein bei Dilthey* (1987).

De publikatie sinds 1983 van het *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* heeft ongetwijfeld het onderzoek mede gestimuleerd. Hebben veel recente publikaties vanwege het feit dat ze voornamelijk aanknopen bij GS XVIII-XX vooral betrekking op de vroege en de middelste periode, in de verzamelbundels *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger* en *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, die in respectievelijk 1984 en 1985 onder redactie van E.W. Orth verschenen, wordt ook veel aandacht besteed aan het latere werk. In deze bundels treffen we behalve veel eerder genoemde auteurs ook werk aan van K.-O. Apel, D. Carr, Th. M. Seeböhm en E. Ströker. Verwacht mag worden dat de publikatie van het nagelaten werk uit de periode na 1900 in de komende delen van de *Gesammelte Schriften* de aandacht weer meer naar het latere werk zal doen verschuiven.

De groeiende belangstelling voor Dilthey in de Verenigde Staten heeft ertoe geleid dat onder redactie van Rodi en Makkreel een zesdelige reeks *Selected Works* van Dilthey wordt gepubliceerd. Van de Amerikaanse dissertaties over Dilthey verdient J. Owensby's *Diltheys critical Foundation for the Human Sciences as proposed in the Einleitung in die Geisteswissenschaften* vermelding. Deze door Makkreel begeleide studie behelst een reconstructie van de KhV vanuit de centrale notie van de 'nexus of life' ('Lebenszusammenhang'). In 1987 verscheen onder redactie van Makkreel en J. Scanlon de bundel *Dilthey and Phenomenology*, waarin we voor een belangrijk deel dezelfde auteurs aantreffen als in de door Orth geredigeerde bundels, die zojuist werden genoemd.

Wie de secundaire literatuur overziet, merkt op dat er vrijwel geen Franse literatuur over Dilthey bestaat. Dat is in zekere zin opmerkelijk, omdat de hermeneutische traditie dankzij het werk van filosofen als Ricoeur ook in Frankrijk haar sporen heeft nagelaten (vgl. Ricoeur 1969 en 1986). Ook het feit dat de hermeneutiek een belangrijk mikpunt van kritiek vormt voor (post)structuralistische auteurs als Foucault en Derrida heeft nauwelijks geleid tot een kritische dialoog met Dilthey (zie § 3 van hoofdstuk 8).

Van de literatuur in de overige talen wil ik hier slechts nog een korte opmerking maken over de Nederlands(talig)e Dilthey-literatuur.¹⁸ Hoewel de Nederlandse filosofie in deze eeuw tot in de jaren zestig voornamelijk op Duitsland georiënteerd is geweest en Diltheys werk in de jaren dertig de literatuur- en kunstgeschiedenis, de sociologie, de psychologie en de pedagogiek duidelijk heeft beïnvloed (Van Nierop 1989, 18), is er ook in ons land relatief weinig filosofische literatuur over Dilthey gepubliceerd. Tot de interessante publikaties behoren de uit 1946 en 1962 daterende artikelen van K. Kuypers, die in 1968 in deel I van zijn *Verspreide Geschriften* zijn opgenomen, een artikel van Kamerbeek uit 1950 over Dilthey en Nietzsche en een in 1965 verschenen artikel van P.C. Kuiper over de relatie tussen Diltheys psychologie en de psychoanalyse. Van de meer recente literatuur moet zeker I. Bulhofs lezenswaardige boek *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture* (1980) worden genoemd. Het inleidend artikel dat M. van Nierop in 1989 over Dilthey publiceerde geeft een helder eerste overzicht, maar gaat helaas vrijwel geheel voorbij aan het Dilthey-onderzoek van de afgelopen decennia (vgl. De Mul 1989a).

4 Uitgangspunt van de onderhavige interpretatie

Het overzicht van de secundaire literatuur over Diltheys filosofie laat zien, dat deze vanuit een groot aantal verschillende perspectieven is benaderd. Afhankelijk van de filosofische provincie waaruit de interpreter afkomstig is, is Diltheys filosofie geïnterpreteerd vanuit het perspectief van uiteenlopende filosofen als Kant, Hegel, Schleiermacher, Marx, Comte, Mill, Nietzsche, Windelband, Rickert, Husserl, Heidegger, Gadamer en Collingwood. Ook wordt duidelijk, dat daarbij verschillende aspecten van Dilthey op de voorgrond worden geplaatst. Dat ieder van deze invalshoeken betekenisvolle interpretaties kan opleveren en dat zoiets als de ware interpretatie van Diltheys filosofie niet bestaat zij hier vooropgesteld. Maar ook wanneer we studies vergelijken die vanuit een zelfde perspectief vertrekken, dan valt het op dat dit vaak tot tegengestelde interpretaties leidt. Dit hangt samen met het in § 2 van dit hoofdstuk uiteengezette fragmentarische en ambigue karakter van Diltheys filosofie. Een van de uitgangspunten van mijn onderzoek is dat een interpretatie van Dilthey, wil zij een zinnige bijdrage leveren

18. Dat ik in dit overzicht niet inga op de literatuur in andere talen heeft meer te maken met de begrensdheid van mijn talenkennis dan met de kwaliteit van deze literatuur. Ik moet mij ertoe beperken op te merken dat er relatief veel Spaanstalige literatuur over Dilthey is verschenen, hetgeen ongetwijfeld samenhangt met het feit dat zijn werk door Ortega y Gasset reeds vroeg in dit taalgebied is geïntroduceerd. In het *Dilthey-Jahrbuch* worden overigens regelmatig overzichten gegeven van de Dilthey-receptie buiten de Duitstalige en de Engelstalige wereld.

aan de inmiddels omvangrijke literatuur, het fragmentarische en ambigue karakter van zijn filosofie, dat tot zo tegengestelde interpretaties kan leiden, nadrukkelijk mede tot onderwerp van onderzoek moet maken.

Zoals reeds in de Inleiding werd aangekondigd, zal ik Diltheys filosofie primair benaderen vanuit de transcendentiaalfilosofie van Kant. Daarmee plaats ik mij in de traditie van auteurs als Bischoff (1935), Diwald (1963), Krausser (1968), Ineichen (1975) en Makkreel (1975). De keuze om Kants transcendentiaalfilosofie tot uitgangspunt van mijn interpretatie te nemen is er in de eerste plaats in gelegen dat Dilthey zelf bij herhaling heeft gewezen op zijn verwantschap met Kant. Op pregnante wijze komt dit reeds tot uitdrukking in de titel KhV, die Dilthey aan zijn filosofische levenswerk heeft gegeven. Dilthey is deze titel bovendien tot het eind toe blijven gebruiken (zie § 1.3 en 1.7 hierboven). Bij alle verschuivingen en wisseling van filosofische sympathieën blijft de affiniteit met Kants transcendentiaalfilosofische project een constante in Diltheys ontwikkeling. In zijn inaugurele rede in Bazel (1867) zegt hij: "Mir scheint das Grundproblem der Philosophie von Kant für alle Zeiten festgestellt zu sein" en noemt hij Kants *Kritik der reinen Vernunft* "unantastbar in seinen großen Zügen" (GS V, 12). En nog kort voor zijn dood schrijft hij: "Wir müssen das Werk dieser Transzendentalphilosophie fortsetzen" (GS VIII, 14). Ineichen merkt dan ook terecht op: "Diltheys eigene Positionen sind auf weite Strecken nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie" (Ineichen 1984, 51). Of, zoals Lessing en Rodi het uitdrukken in de inleiding tot GS XX: "*Kants Philosophie ist der ständige Widerpart Diltheys; seine Transzendentalphilosophie ist der dauernde Orientierungspunkt, in positiver Anlehnung wie in kritischer Überwindung*" (GS XX, xxvii).

Dat betekent vanzelfsprekend niet dat Dilthey een slaafs navolger van Kant is geweest. Weliswaar heeft hij zijn KhV aanvankelijk vooral opgevat als een *aanvulling* op Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Waar Kants transcendentale kritiek (d.w.z. analyse, rechtvaardiging en begrenzing) van de menselijke rede zijn uitgangspunt had in de theoretische rede, en om die reden vooral van toepassing was op de natuurwetenschappen, daar wilde Dilthey een complementaire kritiek ontwikkelen ten aanzien van de geesteswetenschappen, dat wil zeggen de wetenschappen die de door de mens geschapen historische wereld tot object hebben. Al snel bleek Dilthey echter, dat deze vraagstelling hem noopte tot een fundamentele *transformatie* van een aantal uitgangspunten van Kants kritiek van de rede (vgl. Krausser 1968, 210 en Ineichen 1984, 300). De stelling die ik in deze studie wil verdedigen is dat Diltheys 'Fortgang über Kant' (GS VIII, 174) voor alles begrepen dient te worden als een radicalisering van Kants inzicht in de *toevalligheid* en *eindigheid* van de menselijke rede. Waar Kant er van uitgaat dat de mens de dingen slechts kent in de (in laatste instantie toevallige) vorm die de menselijk

rede hen opdrukt, maar vasthoudt aan de tijdloosheid van deze apriorische vorm, daar zal Diltheys kritiek van de *historische* rede hem er toe brengen óók de eindigheid van de apriorische vormen te onderstrepen. Maar zelfs waar Diltheys kritiek uitloopt op een amendering van een aantal fundamentele vooronderstellingen van de transcendentale filosofie, blijft deze daarbij het maatgevende kader.

De tweede reden om Diltheys filosofie vanuit Kants transcendentiaalfilosofie te benaderen is dat dit uitgangspunt het als geen ander mogelijk maakt de samenhang van Diltheys fragmentarische filosofie te verhelderen. Ofschoon Diltheys hermeneutiek van het leven zoals eerder opgemerkt niet het karakter heeft van een statisch systeem, volgt zij in haar 'organische' ontwikkeling een plan, dat voorgetekend is door Kants kritiek van de rede. Wanneer we Diltheys filosofie vanuit deze kritiek benaderen, dan blijken veel fragmenten die op het eerste gezicht een geïsoleerde indruk maken, deel uit te maken van een grotere samenhang en als zodanig aan betekenis te winnen. Bovendien vormt Kants leer van de onvermijdelijkheid van de antinomieën de sleutel voor een juist verstaan van de fundamentele *ambivalentie* in Diltheys hermeneutiek van het leven.

De derde reden om Diltheys radicalisering van de kantiaanse thematiek van de eindigheid als uitgangspunt te nemen is dat naar mijn idee vooral daarin de actualiteit van Diltheys filosofie is gelegen. In de hedendaagse filosofie doet zich een opvallende terugkeer naar Kant voor. Na het failliet van de meta-verhalen ('grand récits') van het modernisme heeft de bezinning op de menselijke eindigheid sterk aan relevantie gewonnen (vgl. Lyotard 1979). Voor veel hedendaagse filosofen bezit de theorie van het reflecterende oordeel die Kant in de *Kritik der Urteilskraft* heeft ontwikkeld om die reden een hernieuwde actualiteit (zie Lyotard 1986). Ook de hermeneutiek van het eindige leven die Dilthey in aansluiting bij Kant ontwikkelt, verdient het in dat kader opnieuw te worden bestudeerd.

De keuze om Diltheys transformatie van Kants transcendentiaalfilosofie centraal te stellen, vereist dat we ons in het volgende hoofdstuk nader zullen verdiepen in Kants filosofie, vooral in die aspecten van zijn filosofie die voor Dilthey van belang zijn geweest en die hij voor de ontwerpen van zijn KhV heeft gebruikt. Zoals reeds werd opgemerkt heeft Dilthey zijn 'neue Kritik der reinen Vernunft' op basis van een "historisch-philosophische Weltanschauung" (J 120) ontwikkeld. Daarom zal ik in het derde en laatste hoofdstuk van het oriënterende deel van deze studie ingaan op de denkbeelden van die vertegenwoordigers van de negentiende-eeuwse historisering van het wereldbeeld in discussie waarmee Dilthey zijn KhV gestalte heeft gegeven.

2 KANTS TRANSCENDENTAALFILOSOFIE

Er wordt wel gesteld dat Kants filosofie de ruimte heeft ontsloten waarbinnen het moderne denken zich afspeelt. Inderdaad kan met recht worden beweerd, dat de transcendente wending die zich in Kants filosofie heeft voltrokken, tot op heden doorwerkt als een maatgevend kader, ook wanneer deze wordt geamendeerd, en zelfs wanneer deze wordt verworpen. Dit geldt zeker ook voor Dilthey. Zelfs waar hij de transcendentiaalfilosofie op fundamentele punten transformeert, volgt hij sporen die door Kant zijn uitgezet. In dit hoofdstuk zullen de hoofdlijnen van Kants transcendentiaalfilosofie worden geschetst. Het gaat me er niet zozeer om, een nieuwe interpretatie van Kant voor te leggen, maar om, met gebruikmaking van relevante secundaire literatuur, de achtergrond te schetsen waartegen mijn interpretatie van Diltheys werk contouren kan verkrijgen. Daarom zal ik me in dit hoofdstuk beperken tot die aspecten van Kants filosofie, die voor een goed begrip van Diltheys wijsgerige positie onontbeerlijk zijn. Ik ben me er van bewust, dat daardoor andere aspecten onderbelicht blijven.

Na een beknopte historische plaatsbepaling ga ik eerst in op de aard van het transcendente onderzoek (§ 1). Daarna zet ik Kants kritiek van de theoretische rede, die de matrix vormt van de gehele kritiek van de rede, in hoofdlijnen uiteen (§ 2). Na een beknopte aanduiding van de complementaire kritiek van de praktische rede (§ 3) ga ik vervolgens meer uitgebreid in op Kants analyse van het reflecterend oordeel in de *Kritik der Urteilskraft* (§ 4). De theorie van het reflecterend oordeel neemt niet alleen in het bouwwerk van de transcendentiaalfilosofie een cruciale plaats in, omdat zij er de sluitsteen van vormt, maar is hier vooral ook van belang vanwege de grote invloed die zij heeft uitgeoefend op Diltheys opvatting van de subjectief-immanente doelmatigheid van de geschiedenis. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk worden enkele fundamentele vooronderstellingen van Kants filosofie nader onderzocht (§ 5). Uitgangspunt daarbij is Kants pretentie het scepticisme en het relativisme van het empirisme te hebben overwonnen. Deze pretentie brengt niet alleen het *ontologisch subjectivisme* van de transcendentiaalfilosofie aan het licht, maar ook het *tijdloze* karakter dat aan het transcendente subject wordt toegeschreven. Juist deze twee vooronderstellingen zullen de inzet vormen van Diltheys "Fortgang über Kant" (GS VIII, 174).

Met het verlies van de evidenties van het geloof, die het Middeleeuwse denken nog doorslaggevend bepaalden, ontstaat vanaf de Renaissance in het Europese denken een emancipatie van de menselijke rede. De ondervinding dat zintuigen en traditie ons kunnen misleiden doet het menselijk denken inkeren tot zichzelf. Descartes' *Meditationes de prima philosophia* zijn hiervan een exemplarisch voorbeeld. Het menselijk denken wordt in een filosofische reflectie geïsoleerd en in dit denken worden de onaantastbare zekerheden gezocht die de grondslag kunnen worden van onbetwifelbare kennis. Het *cogito*, het autonome denken, wordt tot fundament van het gehele gebouw der kennis. De menselijke rede wordt de toetssteen van de geldigheid van kennis in wetenschap, recht, kunst, moraal en religie. De menselijke rede is het licht waarin de gehele werkelijkheid zichtbaar wordt. In Kants kritiek van de rede, die in de laatste decennia van de achttiende eeuw zijn beslag krijgt, komt de Verlichting tot een hoogtepunt, aangezien hier de kritische functie van de rede op de rede zelf wordt gericht. De term 'kritiek' moeten we hier begrijpen in zijn dubbele betekenis van *analyse* en *rechtvaardiging* van de menselijke rede. Als rechtvaardiging is zij tegelijkertijd een *begrenzing*, omdat met het vaststellen van de reikwijdte van de rede ook het gebied wordt aangeduid dat voor haar ontoegankelijk is. Aangezien de rede de enige toetssteen kan zijn, is de kritiek van de rede noodzakelijk een *immanente* kritiek: een "begrenzing van de rede dóór de rede" (Duintjer 1966, 81).

Kant achtte de kritiek van de menselijke kennis noodzakelijk, omdat deze van twee kanten werd bedreigd. Enerzijds had het onvoorwaardelijke geloof in de menselijke rede in het voor-kritische of *dogmatische rationalisme* geleid tot ongerijmdheden. Wanneer de rede zonder inzicht in de eigen grenzen tot in het absolute redeneert, dan raakt zij verstrikt in onoplosbare antinomieën. Men kan bijvoorbeeld met evenveel recht argumenteren dat de wereld eindig is als dat hij oneindig is. Anderzijds hadden deze ongerijmdhedem geleid tot een aan dit onvoorwaardelijk geloof tegengesteld *skeptisch empirisme*. Kant hoopte tussen Scylla en Charybdis van dogmatisme en skepticisme te kunnen laveren door het vaststellen van de grens tussen een rechtmatig en een onrechtmatig gebruik van de menselijke rede.

Kant duidt zijn kritiek van de rede aan als een transcendentaal onderzoek. Omdat een juist begrip van dit adjectief van cruciaal belang is voor een goed verstaan van Kants kritiek van de rede, is het nuttig om een moment bij de betekenis ervan stil te staan. De term 'transcendentiaal' wordt sinds de dertiende eeuw gebruikt ter aanduiding van de ontologische (of metafysische) vraag naar de meest elementaire kenmerken van al wat is, naar datgene wat de zijnden tot zijnden maakt. In de scholastieke traditie werden de transcendentale kenmerken of trans-

cendentalia (het zijnde, het ware, het goede, het schone) opgevat als zelfstandige kenmerken van de dingen zelf (zie Duintjer 1966, 20, 399). Bij Kant heeft de term 'transcendentiaal' echter niet langer primair betrekking op de sfeer van de objecten maar op die van het subject. Kant definieert de term 'transcendentiaal' in de inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft* als volgt: "Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt" (KrV A12). Transcendentiaal onderzoek is dus geen (empirisch) onderzoek naar voorwerpen uit de ervaring, maar een onderzoek van de *menselijke kenwijze* van deze voorwerpen. Daarbij wordt de aandacht gericht op de voorwaarden van de mogelijkheid van deze kenwijze, voorzover deze apriorisch zijn, dat wil zeggen: uit het menselijk kenvermogen zelf voortspruiten. In een terminologische opmerking, die het gebruik van het adjectief 'transcendentiaal' nader omlijnt, stelt Kant "daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, *daß und wie* gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori angewandt werden*, oder *möglich sind*, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse" (KrV A56, curs. JdM). Deze definitie bepaalt de transcendentiaalfilosofie als een vorm van onderzoek die we heden ten dage veelal aanduiden als grondslagenonderzoek. Kant stelt niet de (empirische) vraag naar het *ontstaan* van de kennis (de 'quaestio facti'), maar de filosofische vraag naar hetgeen logisch voorondersteld moet worden, wil kennis *geldigheid* bezitten (de 'quaestio iuris').

Kant wendt de term 'transcendentiaal' overigens niet uitsluitend aan om de reflectie op deze apriorische voorwaarden van de mogelijkheid van de kennis aan te duiden, maar ook om deze grondslagen zelf te benoemen. Zo spreekt hij van het transcendentale subject, en worden ook voor de kennis onontbeerlijke vermogens van dit subject (de apriorische vormen van de zintuiglijkheid, de verstandscategorieën, en de verbeeldings- en oordeelskracht) transcendentiaal genoemd. Ook termen en begrippen die optreden binnen het transcendentale onderzoek krijgen soms het adjectief 'transcendentiaal' opgespeld. Zo worden de voorwerpen waarop de menselijke kennis is gericht door Kant ook wel aangeduid als transcendentiaal object. In dit laatste geval is het gebruik van de term, zoals Kant herhaaldelijk onderstreept, uitsluitend rationaliter: slechts in de kritiek van de kennis is dit gebruik toegestaan, aangezien het transcendentale object in de ervaring in het geheel niet is gegeven (KrV A57, vgl. Aler 1937).

Het transcendentale onderzoek van de menselijke kennis bestrijkt een breed terrein. Kant hanteert het begrip 'kennis' in een ruime zin, het gaat om iedere vorm van het maken van voorstellingen ("Vorstellungen" of "representationes"). Het transcendentale onderzoek omvat derhalve zowel de theoretische, als ook de praktische en de esthetische kennis, al naar gelang de voorstellingen betrekking

hebben op wat is, wat behoort te zijn, of wat welgevallen wekt in de reflectie. Aangezien Kant het (hogere) kenvermogen gelijkstelt aan het vermogen om te oordelen, gaat het hem er derhalve om de reikwijdte vast te stellen van het theoretisch, praktisch en reflecterend (d.w.z. esthetisch en teleologisch) oordelen. Deze onderscheiden vormen van oordelen stelt Kant achtereenvolgens aan de orde in de *Kritik der reinen Vernunft* (1781), de *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) en de *Kritik der Urteilskraft* (1790).

2 De theoretische rede

Kant laat er in de inleiding tot de KrV geen twijfel over bestaan, dat alle kennis met de ervaring aanvangt. Hij voegt daar echter onmiddellijk aan toe: "Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung" (KrV B1). Onze ervaringskennis is een samenspel van wat we door zintuiglijke indrukken ontvangen en datgene wat ons kenvermogen uit zichzelf verstrekt.

Laatstgenoemde component van de ervaringskennis noemt Kant *apriorische* kennis. Deze kennis moet worden onderscheiden van de empirische kennis, die haar bronnen *a posteriori*, namelijk in de ervaring heeft (KrV B2). Zuivere, ofwel strikt apriorische kennis is geheel van de ervaring, zelfs van alle zintuiglijke indrukken onafhankelijke kennis. Deze kennis onderscheidt zich van empirische kennis doordat haar geldigheid logisch noodzakelijk is (zij kan niet anders worden gedacht) en daarom algemeen (uitzonderingen zijn onmogelijk). Empirische kennis kent slechts voorlopige algemeenheid, hetgeen wil zeggen dat er voorzover waargenomen geen uitzondering op de regel is gevonden.

Een tweede onderscheid, dat hier genoemd moet worden, is dat tussen *analytische* en *synthetische* oordelen. In alle oordelen, zo stelt Kant, waarin de verhouding van een subject en een predikaat tot uitdrukking wordt gebracht, is deze verhouding op twee wijzen mogelijk. Ofwel is het predikaat reeds (op impliciete wijze) in het subject aanwezig, in dat geval spreekt men van een analytisch of verhelderend oordeel; ofwel ligt het predikaat geheel buiten het subject, in dat geval is er sprake van een synthetisch of uitbreidend oordeel. Analytische oordelen berusten volgens Kant geheel en al op het beginsel van tegenspraak, en zijn naar hun aard vormen van kennis a priori (Prol A25-6). Omdat in het oordeel 'Alle lichamen zijn uitgebreid' het predikaat reeds besloten ligt in het subject, kan dit overeenkomstig het beginsel van tegenspraak niet worden ontkend. Uit het verhelderende karakter van het analytische oordeel vloeit voort dat het noodzakelijk a priori is. Het predikaat licht in dit geval slechts toe wat reeds in het subject besloten ligt, zodat geen enkel beroep op de ervaring nodig is. Ervaringsoordelen

daarentegen zijn volgens Kant als zodanig steeds synthetisch. In het synthetisch oordeel a posteriori wordt de ervaringskennis door de verbinding van het predikaat met het subject uitgebreid. In het ervaringsoordeel 'Deze kat is zwart' is de mogelijkheid van deze synthese gefundeerd in de ervaring. Hoewel in het synthetisch oordeel a posteriori het predikaat niet besloten ligt in het subject, horen ze toch bij elkaar als delen van een geheel, namelijk de ervaring (KrV B12).

Nu is met het onderscheid tussen *analytische oordelen a priori* en *synthetische oordelen a posteriori* voor Kant nog niet het geheel van mogelijke oordelen gegeven. Kant stelt namelijk dat in alle theoretische wetenschappen *synthetische oordelen a priori* voorondersteld zijn. Wetenschap veronderstelt namelijk oordelen die onze kennis uitbreiden, derhalve synthetische oordelen, maar daarenboven dient wetenschappelijke kennis logisch noodzakelijk en algemeengeldig te zijn, dat wil zeggen: te bestaan uit apriorische oordelen. Kant argumenteert nu dat de wiskunde en de natuurwetenschappen gebaseerd zijn op dergelijke synthetische oordelen a priori. Ook een metafysica, die op wetenschappelijke wijze onze kennis wil uitbreiden (en die dus niet op onkritische wijze tot in het absolute wenst te redeneren), zal op louter synthetische oordelen a priori gebaseerd moeten worden.

De fundamentele vraag waarvoor Kant zich geplaatst ziet, is hoe synthetische oordelen a priori mogelijk zijn. 'Hoe' betekent in deze vraag zowel *hoe* als *in hoeverre*. Men kan zich met betrekking tot de beantwoording van deze vraag niet beroepen op de ervaring, daar de logische noodzakelijkheid en de algemeengeldigheid van deze oordelen de ervaring te boven gaan. De vraag waaraan synthetische oordelen a priori hun geldigheid dan wel ontleen, is de centrale vraag die Kant in de KrV hoopt te beantwoorden. Voor Kant doet de apriorische synthese van de theoretische rede zich op verschillende niveaus voor: die van de zintuiglijkheid, het verstand en de rede. Eerst in het samenspel van de drie genoemde apriorische syntheses is theoretische ervaringskennis mogelijk.¹

1. De KrV vertoont een strenge opbouw, die model heeft gestaan voor de organisatie van de beide andere kritieken. De KrV kent twee hoofdafdelingen. In de *Transzendente Elementarlehre* onderneemt Kant het kritische onderzoek naar de apriorische elementen in onze kennis. De *Elementarlehre* is onderverdeeld in de *transzendente Aesthetik*, waarin de apriorische vormen van de zintuiglijkheid worden bestudeerd, en de *transzendente Logik*, waarin de apriorische elementen van het verstand en de rede worden onderzocht. (Opgemerkt zij dat Kant de term 'esthetisch' hier nog uitsluitend in de klassieke betekenis van 'de zintuigen betreffend' gebruikt. In het werk van Baumgarten (1750/58) had de term reeds zijn moderne betekenis, 'de schoonheid en de kunst betreffend', gekregen. Eerst in de KU treffen we deze nieuwe betekenis ook bij Kant aan. Vgl. noot 12 van dit hoofdstuk). De *Logik* valt weer uiteen in een *transzendente Analytik* en een *transzendente Dialektik*. In de analytica worden de apriorische verstandsbegrippen en oordelen onderzocht. De dialectica gaat daarna in op de apriorische elementen van de rede. Een belangrijk deel van de dialectica is gewijd aan een ontmaskering van ongeoorloofd gebruik van de rede. In de *transzendente Methodenlehre*, de tweede, naar verhouding korte hoofdafdeling

2.1 De apriorische synthese van de zintuiglijkheid

De synthese van de zintuiglijkheid, waarin de chaos van de subjectieve *gewaarwordingen* ('Empfindungen') geordend wordt tot *aanschouwing* ('Anschauung'), vindt plaats door middel van de apriorische vormen van ruimte en tijd. De ruimte vat Kant op als de vorm van de uiterlijke waarneming, de tijd als die van de innerlijke waarneming. Ruimte en tijd zijn apriorische vormen, omdat het geen inductief verkregen empirische begrippen zijn, maar aanschouwingsvormen die door de rede aan de zintuiglijke gegevens worden opgelegd. Ruimte en tijd zijn derhalve noodzakelijke voorstellingen, die aan alle aanschouwing ten grondslag liggen (KrV A23-4, A30-1). Omdat echter de uiterlijke aanschouwing als bepaling van het gemoed tot de innerlijke toestanden behoort, is de tijd volgens Kant eigenlijk op te vatten als de apriorische vorm "von aller Erscheinung überhaupt" (KrV A34).

Ofschoon de apriorische vormen van ruimte en tijd aan de louter subjectieve gewaarwordingen hun logisch noodzakelijke en algemeengeldige vorm verschaffen, blijft de werkelijkheid als zodanig voor ons verborgen. We dienen namelijk het 'voorwerp der zintuigen' strikt van het 'voorwerp als zodanig' te onderscheiden. Het voorwerp als zodanig ('Ding an sich') is het voorwerp op zichzelf, onafhankelijk van welke betrekking dan ook. Voorzover dit voorwerp de menselijke geest affecteert, is het een voorwerp der zintuigen (in deze zin kan men de zintuiglijkheid receptief noemen). De eindige geest kent slechts voorzover hem voorwerpen in de zintuiglijkheid worden gegeven. Het voorwerp der zintuiglijkheid is echter niet meer het voorwerp als zodanig, maar zijn verschijning ('Erscheinung') aan de menselijke geest, gevangen in de apriorische vormen van ruimte en tijd.

De omstandigheid dat we de voorwerpen slechts als verschijning kennen, mag overigens niet verward worden met schijn in de alledaagse zin. Want in hun verschijnen worden de voorwerpen met recht beschouwd als iets dat werkelijk is gegeven (KrV B69). Ruimte en tijd hebben, alhoewel ze een transcendentale *idealiteit* bezitten, een empirische *realiteit* (KrV A28, A35-6). Evenzo is een verschijning een feit, geen subjectieve inbeelding. Ruimte en tijd bezitten met andere woorden empirische realiteit, zij het geen absolute (KrV A375). Zij bepalen de wijze waarop de werkelijkheid aan de mens verschijnt.

van de KrV, wordt een aantal aanwijzingen verstrekt voor de opbouw van een nieuwe metafysica, zoals deze na de voorafgaande zuivering van het gebruik van de rede kan plaatsvinden.

2.2 De apriorische synthese van het verstand

Nu is de zintuiglijkheid slechts één van de beide stammen van het menselijk kenvermogen (KrV A15). Hoewel het voorwerp van de zintuigen de grondslag vormt van de ervaringskennis, maakt het deze kennis nog niet volledig uit. Kennis ontstaat pas in de ervaring, dat wil zeggen in de samenwerking van de receptiviteit van de zintuigen met de spontaniteit van het verstand. "Erfahrung", zo stelt Kant, "ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich" (KrV A176). Zonder de zintuiglijkheid zouden ons geen voorwerpen zijn gegeven, maar zonder het verstand zouden we ze niet kunnen denken: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (KrV A51).

De apriorische synthese van het verstand, die in de transcendentale logica wordt behandeld, bestaat erin dat de menigvuldigheid van de aanschouwing in synthetische eenheid wordt gedacht. De apriorische begrippen van het verstand, waarin de aanschouwingen op logisch noodzakelijke en algemeengeldige wijze worden geordend, noemt Kant *categorieën*. De eenheid van onze kennis berust op het feit dat iedere voorstelling noodzakelijk begeleid wordt door de gedachte 'Ik denk'. Het 'Ich denke' is "die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet" (KrV B404). Dit louter bewustzijn is een spontane handeling van de geest (KrV B132). Kant duidt deze lege voorstelling ook wel aan als zuivere ofwel transcendentale apperceptie ('transzendente Apperzeption'); zij vormt de grond van de mogelijkheid van de verstandsbegrippen. Het zelfbewustzijn is derhalve de voorstelling van datgene wat de voorwaarde is van alle eenheid en zelf onvoorwaardelijk is (KrV A401). De categorieën maken het het verstand mogelijk objecten in het algemeen te denken, dat wil zeggen: voorstellingen op het object te betrekken, zodanig dat deze voorstellingen tot een bepaalde eenheid verbonden worden, die logisch noodzakelijk is en algemeengeldig voor het bewustzijn als zodanig (KrV A104-5; vgl. Duintjer 1966, 104). Aangezien Kant denken gelijkstelt aan oordelen (KrV A69) zijn er evenzovele categorieën als er logische oordelen zijn.²

2. Kant gaat uit van een oordeelstafel, die bestaat uit de (uit de aristotelische traditie stammende) oordelen van de "*Quantität* (Allgemeine, Besondere, Einzelne), *Qualität* (Bejahende, Vemeinende, Unendliche), *Relation* (Kategorische, Hypothetische, Disjunktive)" en voegt daar nog die der "*Modalität* (Problematische, Assertorische, Apodiktische)" aan toe (KrV A70). Op grond daarvan komt hij tot de volgende tafel van twaalf verstandsbegrippen ofwel *categorieën*: "1. *Der Quantität* (Einheit, Vielheit, Allheit), 2. *Der Qualität* (Realität, Negation, Limitation), 3. *Der Relation* (der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden), 4. *Der Modalität* (Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit)" (KrV

De apriorische synthese van het verstand drukt in het oordeel een logisch noodzakelijke en algemeengeldige relatie tussen verschijnselen uit. Op deze verstandelijke synthese is de natuurwetenschap gebaseerd, zoals de wiskunde is gefundeerd op de zintuiglijke synthese door middel van de apriorische vormen van ruimte en tijd. De natuur is in deze opvatting het bestaan van voorwerpen, in zoverre ze volgens algemene wetten zijn bepaald (Logik A1). Ons verstand schrijft de natuur haar wetten voor (Prol A113). Omdat onze theoretische ervaring van voorwerpen niet anders kan plaatsvinden dan volgens de noodzakelijke apriorische vormen van de zintuiglijkheid en het verstand, is deze vorm van kennis logisch noodzakelijk en daarom algemeengeldig te noemen, dat wil zeggen: *objectief* in natuurwetenschappelijke zin.

2.3 De transcendente deductie

Na de inventarisatie van de apriorische vormen van de zintuiglijkheid en het verstand volgt de eigenlijke *transcendente deductie*, waarin verklaard en gerechtvaardigd wordt *dat* en *hoe* apriorische syntheses mogelijk zijn. Deze deductie behoort tot de meest fundamentele delen van de KrV. De bepaling van de aard en de rechtvaardiging van de ervaringskennis gaan namelijk ver boven de verheldering van het wezen van het kennen uit en werpen een nieuw licht op één van de oudste filosofische vragen, namelijk die naar de betrekking tussen denken en zijn, en daarmee naar de verhouding van subject en object. Misschien wel om die reden behoort de transcendente deductie tot de minst toegankelijke delen van Kants filosofie. Jaspers noemt de transcendente deductie niet zonder reden een bijna onontwarbaar weefsel, waarin datgene vervlochten wordt waarop de gehele kritische gedachtenwereld berust.³ De fundamentele moeilijkheid is daarin gelegen, dat Kant zich in de transcendentiaalfilosofie over het voorwerpelijke denken heen terugbuigt naar de voorwaarden van alle voorwerpelijke, maar dit slechts kan doen in het voorwerpelijke denken, dat aan het menselijke denken eigen is. Hij spreekt met andere woorden onvermijdelijk over niet-voorwerpelijke zaken *alsof* het voorwerpen betreft. "Er will das Subject-Object-Verhältnis, in dem wir

A80). Niet alle categorieën spelen een even belangrijke rol in Kants verdere uiteenzetting. In de kritiek van de theoretische rede is de categorie van de causaliteit verreweg de belangrijkste. In de Kant-receptie is er overigens steeds veel kritiek geweest op de systeemdwang die aan de tafel der verstandsbegrippen ten grondslag ligt.

3. De 'verwarring' wordt bovendien nog vergroot door het feit dat Kant in de op een aantal punten gewijzigde tweede druk van de *Kritik der reinen Vernunft* (in de verwijzingen aangeduid met de letter B) in het bijzonder de transcendente deductie grondig heeft omgewerkt. Ik volg hier, om een reden die ik in § 5.3 zal uiteenzetten, voornamelijk de eerste druk (in de verwijzingen aangeduid met de letter A).

denkend staan, begrepen, *als ob* wij buiten staan konden, terwijl wij altijd daarin blijven. Er dringt aan de Grenzen des Daseins allen Seins für uns, um an der Grenze den Ursprung des Ganzen selber zu erblicken, und muß doch innerhalb der Grenze bleiben" (Jaspers 1957, 221, curs. JdM). De transcendentiaalfilosofische reflectie brengt ons tot aan de grens van het menselijke denken, en roept in ons, zonder deze grens te kunnen en willen overschrijden, een besef op van datgene wat aan gene zijde van die grens ligt, namelijk de oorsprong van de subject-objectsplitting, die kenmerkend is voor onze ervaringswereld.⁴ Dit grenskaracter verleent deze reflectie (als ik me deze paradoxale term mag veroorloven) een *immanente transcendentie*.

Een belangrijke consequentie van het bovenstaande is, dat we ons er niet toe mogen laten verleiden de immanent-transcendente beweging van de transcendentiaalfilosofie te herleiden tot één bepaalde concretisering. Zoals we hierna zullen zien, kunnen in de transcendentale deductie verschillende argumentatielijnen worden onderscheiden: een *psychologische*, wanneer er sprake is van in het subject te vooronderstellen kenmerken als bewustzijn en verbeelding; een *logische*, wanneer de aandacht zich vestigt op de aard en geldigheid van de oordelen; een *methodologische*, wanneer de mogelijkheden van de kennis op de voorgrond treden; en een *metafysische*, wanneer datgene wat de ervaring overschrijdt centraal wordt gesteld (zie Jaspers 1957, 222). Veel Kant-interpretaties geraken volgens Jaspers in het slop vanwege een verabsolutering van één van deze argumentatielijnen in de transcendentale deductie.⁵ Weliswaar zijn dergelijke specifieke objectiveringen onvermijdelijk wanneer we greep trachten te krijgen op Kants complexe argumentatie, maar wanneer ze worden verabsoluteerd leiden ze niet alleen tot ongerijmdheden, maar ontkrachten ze bovendien het fundamentele inzicht dat alleen in de voltrekking van de complexe denkbeweging te ervaren is.

Bovenstaande overwegingen moeten we niet alleen voortdurend in gedachten houden bij de verdere uiteenzetting van Kants filosofie, maar ook, en deze these zal ik in deel II van deze studie trachten te onderbouwen, wanneer we de portee van Diltheys filosofie willen begrijpen. Ook een belangrijk deel van de Dilthey-interpretaties wordt namelijk gekenmerkt door een eenzijdige reductie van Diltheys voortzetting van Kants transcendentiaalfilosofie tot bijvoorbeeld een natura-

4. Kant maakt in de *Prolegomena* een voor de onderhavige problematiek relevant conceptueel onderscheid tussen beperkingen ('Schränken'), die louter een negatieve bepaling inhouden, en grenzen ('Grenzen'), die altijd een ruimte vooronderstellen aan gene zijde van de grens. Kenmerkend voor de metafysica is volgens Kant dat zij ons tot de grenzen van de zuivere rede brengt en daarmee uitzicht biedt op (maar nadrukkelijk geen voorwerpelijke kennis verschaft van) hetgeen zich aan gene zijde van die grenzen bevindt (Prol A166-70).
5. In de volgende hoofdstukken zullen we geconfronteerd worden met enkele van deze verabsoluteringen, namelijk met idealistische (d.w.z. metafysische) en met positivistische en neo-kantiaanse (d.w.z. methodologische) interpretaties van Kant.

listische psychologie, een methodologie van de geesteswetenschappen of een levensfilosofische metafysica.

We keren na deze inleidende opmerkingen terug naar Kants eigenlijke deductie. Ten aanzien van de apriorische vormen van ruimte en tijd heb ik in het voorafgaande al aangegeven dat deze objectief geldig zijn voor de verschijningen, aangezien slechts door middel van deze apriorische vormen verschijnselen aanschouwd kunnen worden. De objectieve geldigheid van de apriorische verstandsbegrippen houdt in dat deze alleen *ervaring* van voorwerpen mogelijk maken, in zoverre zij uit de aanschouwing der verschijnselen - uit de zintuiglijke gegevens naar ruimte en tijd geordend - logisch noodzakelijk voorwerpelijheid *constitueren* (KrV A93). Dat betekent dat een verschijnsel om theoretisch gekend te kunnen worden, opgenomen moet worden binnen het geheel der *Erfahrung*, in de pregnante betekenis van een noodzakelijke eenheid van wetmatige samenhangen tussen bepaalde empirische objecten (vgl. Duintjer 1966, 105). De ontologische implicatie hiervan is, dat de apriorische voorwaarden van de mogelijkheid van de ervaring tegelijkertijd de voorwaarden zijn van de mogelijkheid van de voorwerpen van de ervaring. In Kants woorden: "Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (KrV A111, vgl. A158).

Nadat Kant beargumenteerd heeft *dat* apriorische syntheses mogelijk zijn, behandelt hij de vraag *hoe* het mogelijk is, dat de verstandsbegrippen - in hun algemeenheid, in hun logische leegte - greep hebben op het bijzondere, de concreta der aanschouwing. Het antwoord luidt dat de subsumerende *oordeelskracht* de overgang van het algemene naar het bijzondere mogelijk maakt (KrV A136, vgl. ook A247). De subsumerende (ofwel: onderschikkende) oordeelskracht betreft het algemene op het bijzondere door middel van tijdschema's. In de transcendente esthetica, zo merkten we eerder op (§ 2.1), was Kant tot de bevinding gekomen, dat alle verschijnselen uiteindelijk bepaald worden door het a priori van de *tijd*. Deze apriorische vorm blijkt nu volgens Kant te fungeren als een transcendentiaal schema (KrV A137). De toepassing van de categorieën op verschijnselen berust op het feit dat elk verstandsbegrip met een bepaalde opeenvolging in de tijd van de verschijnselen een schematische overeenkomst bezit. In de ervaring worden op grond van deze overeenkomst verschijnselen onder een passend verstandsbegrip gerangschikt (KrV A138-9).

Nu zijn deze schema's, zo betoogt Kant, steeds een produkt van de *verbeeldingskracht* (KrV A140). De synthese die kennis uiteindelijk mogelijk maakt en die ten grondslag ligt aan de syntheses van zintuiglijkheid en verstand, wordt dus - uitgedrukt in de retrograde terminologie van het transcendente onderzoek - *oorspronkelijk* gerealiseerd door de zuivere ofwel *transcendente verbeeldings-*

kracht.⁶ De transcendente verbeeldingskracht kan deze synthetiserende functie vervullen, omdat ze een bepaalde relatie bezit zowel tot de zintuiglijkheid als tot het verstand en hen daardoor op elkaar kan betrekken. Enerzijds namelijk is de verbeeldingskracht steeds zintuiglijk van karakter (KrV A125); anderzijds echter deelt ze haar spontaniteit met het verstand, in zoverre zij het vermogen is "einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen" (KrV B151). Door middel van de transcendente verbeeldingskracht wordt de menigvuldigheid van de aanschouwing met de voorwaarde van de noodzakelijke eenheid van de zuivere apperceptie in verbinding gebracht. Zintuiglijkheid en verstand hangen vanwege deze transcendente functie van de verbeeldingskracht noodzakelijkerwijs samen (KrV A124).

2.4 De apriorische synthese van de rede

Na de analyse van de apriorische syntheses van de zintuiglijkheid en het verstand in respectievelijk de transcendente esthetica en het analytische deel van de transcendente logica, behandelt Kant in de dialectica vervolgens de derde synthese van de theoretische rede: die van de rede ('Vernunft').⁷ Daarmee betreden we het domein van de metafysica. In vergelijking met het 'eiland van het zuivere verstand', zo zegt Kant in een zeldzame poëtische passage, bestaat dit domein in "einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann" (KrV A235-6). Deze passage toont enerzijds Kants skepsis ten aanzien van de traditionele aanspraken van de metafysica om voorbij de grenzen van de menselijke rede te denken, maar anderzijds merkt hij hier ook op dat het verlangen naar metafysische (dat wil zeggen boven het op ervaringskennis gerichte verstand uitgaande) kennis eigen

6. Kant maakt een wezenlijk onderscheid tussen de zuivere, ook wel productief genoemde verbeeldingskracht en de empirische, ofwel reproductieve verbeeldingskracht: "So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die *produktive* Einbildungskraft, und unterscheide sie dadurch von der *reproduktiven*, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört" (KrV B153).
7. De term rede ('Vernunft') wordt door Kant in twee onderscheiden betekenissen gebruikt (vgl. Eisler 1989, 572). In de brede betekenis van het woord duidt het het gehele kenvermogen aan, d.w.z.: zintuiglijkheid, verstand en rede in engere zin. 'Rede' in engere zin duidt het vermogen aan de regels van het verstand onder principes tot eenheid te synthetiseren (KrV A302). In deze paragraaf is sprake van de rede in deze engere betekenis.

is aan de menselijke rede. Doel van de kritiek van de rede is ook hier een analyse te geven van de aard en de grenzen van deze kennis teneinde zo op een verantwoorde wijze de stormachtige zee van de metafysica te kunnen doorkruisen. In zekere zin vormt deze Odyssee de eigenlijke inhoud van Kants filosofie. Aan het eind van de KrV stelt Kant namelijk: "Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können" (KrV A850). De transcendentale dialectica biedt het genoemde propedeutische onderzoek van de aard en de grenzen van het gebruik van de rede. Als onderzoek naar de mogelijkheid van een kritische metafysica kan het transcendentale onderzoek, zo merkt Kant in een brief aan zijn vriend Herz op, worden opgevat als een "Metaphysik der Metaphysik" (Kant 1922, IX 198).

Anders dan het verstand is de rede niet gericht op voorwerpelijke kennis. Evenwel deelt de rede met het verstand haar synthetiserende functie. De synthese betreft echter niet, zoals in het geval van het verstand, de menigvuldigheid van de aanschouwing, maar de verstandssynthesen. Het verstand relateert, zoals we hebben gezien, de in de zintuiglijkheid geconstitueerde verschijnselen aan elkaar, door elk verschijnsel door andere verschijnselen te laten bepalen. Om een individueel verschijnsel volledig te bepalen, zou het verstand de totaliteit van de verschijnselen moeten bevatten. Deze totaliteit is echter geen in de ervaring bruikbaar begrip, aangezien het *geheel* der ervaring zelf immers geen deel uitmaakt van de ervaring. Het geheel van de mogelijke ervaring is voor de menselijke geest derhalve geen gegeven, maar een *opgave*. Om zich dat alleen al voor te stellen, zo stelt Kant, heeft de rede geheel andere begrippen nodig dan die van het verstand, die immers steeds *immanent* zijn, dat wil zeggen betrokken zijn op de ervaring, terwijl de begrippen van de rede slaan op de volledigheid, dat wil zeggen: de collectieve eenheid van alle mogelijke ervaring en daardoor uitgaan boven elke gegeven ervaring en derhalve *transcendent* worden gebruikt (KrV A326v.; vgl. Prol A126). De vraag die nu dient te worden beantwoord, is in hoeverre dit transcendentale gebruik van de rede gerechtvaardigd is.

De synthese van de rede kan beschreven worden als het vermogen, het bijzondere uit het algemene af te leiden (KrV A646). In deze afleiding stuit men echter op een gegeven moment op het onvoorwaardelijke als zodanig, de absolute totaliteit (KrV A416). De voorstellingen van het onvoorwaardelijke, die door de rede noodzakelijk moeten worden gedacht, noemt Kant transcendentale ideeën (KrV A327). Hij onderscheidt er drie: de psychologische idee van de absolute eenheid van het *denkende subject*, de kosmologische idee van de absolute eenheid van de voorwaarden ('Bedingungen') van de ervaring (de *wereld*), en de theologische idee van de absolute eenheid van de voorwaarden van alle voorwerpen van het

denken als zodanig (*God*) (KrV A334). Deze ideeën zijn te beschouwen als noodzakelijke, maar onvervulbare taken van de rede. Ondanks hun onoplosbaarheid zijn deze ideeën echter vanuit een transcendentaal perspectief gezien onmisbaar, omdat zij het verstandsgebruik in het geheel van de ervaring volgens principes bepalen (KrV A321). De ideeën drukken hiermee de kenmerkende bestemming uit van de rede, namelijk als principe van systematische eenheid van het gebruik van het verstand (KrV A 302). Zij maken het mogelijk het geheel van de mogelijke ervaring te begrijpen ('begreifen'), waar in de ervaring onvermijdelijk slechts het deel is gegeven (KrV A310).⁸

Kant waarschuwt voor het gevaar dat het gebruik van de transcendentale ideeën met zich meebrengt: de mens is geneigd deze eenheid van het kennen te beschouwen alsof zij 'vastzit' aan het object van de kennis. In dat geval worden de ideeën opgevat als *constitutieve* begrippen, terwijl ze in werkelijkheid met betrekking tot de ervaring slechts *regulatief* zijn. Een dergelijk foutief gebruik van de rede kan niet anders dan tot verwarring leiden: "Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart davor ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß *regulativ* ist, für *konstitutiv* hält und sich überredet, man könne vermitteltst dieser Ideen seine Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transzendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d.i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft, und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweit" (Prol A162). Kant spreekt in dit verband ook van een transcendentale schijn: de (metafysische) schijn die optreedt indien we de ideeën als gegeven beschouwen in plaats van als doelen van de menselijke rede. Deze schijn is

8. Kant loopt met deze bepaling van de rede vooruit op het vraagstuk van de hermeneutische cirkel. In een vergelijking van de transcendentale Ideeën met Plato's Ideeën merkt Kant op: "Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit *buchstabieren*, um sie als Erfahrung *lesen* zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne..." (KrV A314, curs. JdM). Het doel van het verstand wordt hier door Kant aangeduid als het spellen van de 'letters' van de ervaring. Om deze ervaring te kunnen *lezen*, dat wil zeggen als geheel te kunnen begrijpen, is de hogere synthese van de rede, die boven de ervaring uitgaat, onontbeerlijk. We zouden het ook zo kunnen uitdrukken, dat de rede ons in staat stelt onze ervaring te *interpreteren* (vgl. Makkeel 1986, 76). Het interpretatieve karakter van de Ideeën komt, zoals we in § 4 van dit hoofdstuk zullen zien, nog nadrukkelijker tot uitdrukking in het reflexieve gebruik van Ideeën. Het is opvallend, dat Kant in deze context het hermeneutische uitgangspunt formuleert, dat het mogelijk is door vergelijking van de verschillende gedachten die een auteur aan een bepaalde zaak wijdt, hem "besser zu verstehen, als er sich selbst verstand" (KrV A314).

weliswaar onvermijdelijk, maar de transcendente dialectiek kan ons er wel voor behoeden dat we ons door deze schijn laten bedriegen (KrV A297). De ideeën zijn onontbeerlijk voor de ontwikkeling van een systematische kennis van de wereld der verschijnselen, maar er beantwoorden geen objecten van de ervaring aan: het zijn "heuristische Fiktionen" (KrV A 771).⁹

Op basis van deze analyse van de transcendente schijn bespreekt Kant ook de *antinomieën*, de nooit overwonnen strijdpunten in de traditionele metafysica. Antinomieën treffen we bijvoorbeeld aan in de beantwoording van de vraag of de wereld al dan niet een begin in de tijd heeft en ruimtelijk begrensd is, of in de beantwoording van de vraag of alles causaal bepaald is of dat er een beginsel van vrijheid moet worden aangenomen. Kant toont aan dat de tegengestelde standpunten met dezelfde evidentie kunnen worden beargumenteerd. Hij vat deze antinomieën op als de natuurlijke antithetiek van de rede. Deze ontstaat volgens Kant, wanneer het denken van het aanschouwelijk gegevene naar het bovenzinnelijke, dat wil zeggen: van verstand naar rede, voortschrijdt, en de resulterende kennis ten onrechte als voorwerpelijke kennis opvat. De oplossing van de antinomieën is volgens Kant gelegen in het maken van een onderscheid tussen de fenomenale wereld der verschijnselen en de noumenale wereld van de voorwerpen als zodanig. Tegen de achtergrond van dit onderscheid kan ten aanzien van antinomieën van het eerste type worden beargumenteerd dat de tegengestelde thesen beide onjuist zijn. De wereld, opgevat als idee van de rede, is immers in het geheel niet in de ervaring gegeven, zodat er eindigheid noch oneindigheid in ruimte en tijd aan kan worden toegeschreven. Ten aanzien van antinomieën van het tweede type argumenteert Kant dat de these uitsluitend geldig is voor de fenomenale wereld, en de anti-these uitsluitend voor de noumenale. Kant ziet in deze oplossing van het probleem van de antinomieën een indirect bewijs voor het in de transcendente kritiek beargumenteerde onderscheid tussen noumenale en fenomenale wereld.

9. Deze heuristische 'ficties' hebben behalve een *methodologische*, de voortgang der kennis mogelijk makende betekenis, ook een *psychologische* betekenis, voor zover ze in de menselijke subjectiviteit gegrond zijn, en een *objectieve* betekenis, voor zover ze iets onthullen dat uit de oorsprong van alle dingen naar voren komt (vgl. Jaspers 1957, 250-3). Het begrip 'objectief' in de derde betekenis duidt hier vanzelfsprekend niet op een voorwerpelijke objectiviteit (de Ideeën hebben immers geen voorwerp in de ervaring), maar op het feit dat zij volgens Kant niet louter "Hirngespinnste" zijn, maar een bovenzinnelijke realiteit bezitten, die vergelijkbaar is met die van de platoonse Ideeën (KrV A314).

De empirische kennis, die het object vormt van de KrV, is strikt beperkt tot de wereld der verschijnselen ofwel de *fenomenale* werkelijkheid. De wereld van de voorwerpen als zodanig (de *noumena*) blijft voor haar principieel onbereikbaar. De behandeling van de antinomieën leerde bijvoorbeeld dat in de kritiek van de theoretische rede geen begrip van vrijheid mogelijk is. Vrijheid is in de causaal bepaalde wereld van de verschijnselen principieel onmogelijk. Het vrijheidsbegrip kan dan ook in de kritiek van de theoretische rede slechts als een *grensbegrip* fungeren.

Nu is echter met de analyse van de theoretische rede de kritiek van de menselijke rede geenszins voltooid. Naast het theoretische gebruik van de rede onderscheidt Kant ook een praktisch gebruik. Dit praktische gebruik ervaren wij in de vrijheid die de zedelijke wil kenmerkt. De vrijheid is theoretisch niet bewijsbaar, maar moet op grond van onze reële ervaring van verantwoordelijkheid noodzakelijk worden voorondersteld. Als zodanig is zij een postulaat van de praktische rede.¹⁰ De zedelijke wil is volgens Kant niet onderworpen aan een causaal bepaalde reeks van oorzaken, maar staat zelf als oorzaak aan het begin van het zedelijke handelen.¹¹ In de *Kritik der praktischen Vernunft* onderwerpt Kant de apriorische syntheses van de praktische rede aan een transcendentiaal onderzoek. Zoals Kant in de kritiek van de theoretische rede de verstandelijke vorm van de kennis onderscheidt van de zintuiglijke inhoud, zo wordt in de KpV de vorm van het zedelijke handelen onderscheiden van haar inhoud: het geheel van zinnelijke neigingen. Kant stelt nu dat het praktische gebruik van de rede gelegen is in het vermogen van redelijke wezens om hun neigingen aan beginselen ondergeschikt te maken. Kant onderscheidt nu ten aanzien van de vrije wil twee typen praktische principes ('Grundsätze'). Principes zijn subjectief, ofwel *maximes*, wanneer het subject de voorwaarde uitsluitend geldig acht voor zichzelf; ze zijn daarentegen objectief, ofwel praktische *wetten*, indien hun geldigheid voor ieder redelijk wezen geldt (KpV A35). Neigingen, die op blinde wijze een groot deel van ons handelen bepalen, worden door de praktische rede ondergeschikt gemaakt aan *maximes*. Hoewel deze *maximes* zich onderscheiden van neigingen, omdat ze het

10. Kant noemt nog twee postulaten van de praktische rede, namelijk de onsterfelijkheid van de ziel (KpV A219) en het bestaan van God (KpV A223). De onsterfelijkheid van de ziel moet volgens Kant worden voorondersteld, omdat anders het ethisch handelen zijn zin verliest. De onsterfelijkheid vooronderstelt op haar beurt het bestaan van God.
11. "Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande" (KpV A51-2).

handelen aan rationele regels onderwerpen, blijven ze strikt subjectief en kunnen derhalve nooit logisch noodzakelijk en algemeengeldig worden. De kritiek van de praktische rede wil echter juist de objectieve (d.i. logisch noodzakelijke en algemeengeldige) beginselen voor het handelen aan het licht brengen. Dergelijke beginselen dienen volstrekt onafhankelijk te zijn van empirische beweegredenen, aangezien zedelijke vrijheid nimmer verenigbaar is met de causaliteit van de natuur. De objectieve beginselen kunnen daarom voor Kant slechts optreden als een *imperatief*, dat wil zeggen als een regel die een objectieve dwang van handelen uitdrukt, die onvermijdelijk zou leiden tot die handeling, indien uitsluitend de rede ons handelen zou bepalen (KpV 36). Met betrekking tot de praktische imperatief maakt Kant nog een nadere onderscheiding. Een imperatief kan van een empirisch willen afhankelijk zijn, indien hij slechts als middel dient om een bepaald doel te bereiken. Een dergelijk imperatief noemt Kant *hypothetisch*, het is een voorschrift, geen wet. Enkel een *categorische imperatief*, die het willen in absoluto, het willen om het willen zelf uitdrukt, is een zedenwet (KpV 37). De categorische imperatief is niet op genot gericht, zoals de natuurlijke aandriften, maar ze eist navolging uit plichtsbesef. De categorische imperatief is zo de uitdrukking van de autonomie van de zuivere praktische rede, dat wil zeggen van het vermogen van de rede zichzelf in vrijheid als vrijheid te bepalen. Deze zedelijke zelfbepaling is voor Kant evenwel geen gegeven, maar een oneindige opgave.

Het mensbeeld dat uit Kants kritiek van de theoretische en de praktische rede tevoorschijn treedt, is sterk dualistisch van karakter. De mens is in feite burger van twee werelden. Hij maakt enerzijds deel uit van de fenomenale wereld en is op grond daarvan volledig onderworpen aan haar causale wetten; anderzijds is hij deel van de noumenale wereld, en als zodanig absoluut vrij. De categorische imperatief is gebaseerd op de vooronderstelling dat de mens tot beide werelden behoort. Wanneer de mens enkel deel uitmaakte van de fenomenale wereld, zou vrijheid onmogelijk zijn. Zou de mens geheel tot de noumenale wereld behoren, dan zou vrijheid onnodig zijn, omdat alle handelingen dan als vanzelfsprekend zouden samenvallen met de autonome wetten van de zuivere wil. De categorische imperatief eist nu echter van ons dat we ons handelen, in weerwil van onze gebondenheid aan de fenomenale wereld, in overeenstemming brengen met de zedenwet. Hierin ligt het synthetische karakter van het praktisch apriori: het verbindt het zinnelijke met het redelijk gebiedende (KpV A141). De vraag die echter blijft staan is hoe deze overgang van natuur naar vrijheid nu precies moet worden gedacht. Dit vraagstuk is de inzet van de laatste van de drie kritieken.

Nadat Kant in de beide eerste kritieken heeft vastgehouden aan een strikte tweedeling tussen de theoretische rede, die door middel van de apriorische begrippen van het verstand wetgevend is in de fenomenale wereld, en de praktische rede, die door middel van de apriorische synthese van de rede wetgevend is in de noumenale wereld, maakt Kant in de *Kritik der Urteilkraft* een driedeling, waarbij naast het ken- en het wilsvermogen een derde vermogen 'van het gemoed' in het centrum van de belangstelling komt te staan: het gevoel van lust en onlust.¹² De daarmee verbonden esthetische ervaring is de sluitsteen van het gehele bouwwerk van de transcendente kritiek, dat wil zeggen de steen die, steunend op alle andere, het gewelf samenhoudt (vgl. Gilbert en Kuhn 1939, 223).

4.1 De kloof en de brug

De inleiding van de KU begint met een analyse van de in de eerste twee kritieken ontsloten kloof tussen de fenomenale en de noumenale wereld. Kant definieert daartoe enkele termen, die het fundamentele karakter van de kloof verduidelijken. Begrippen, zo stelt Kant, hebben in zoverre ze op voorwerpen betrokken zijn - ongeacht of kennis van deze voorwerpen mogelijk is of niet - hun *veld*, dat uitsluitend wordt bepaald door de relatie, die de objecten tot het totale kenvermogen hebben. Het gedeelte van het veld, waar kennis mogelijk is, vormt de *grond* ('Boden') voor deze begrippen en het daarvoor vereiste kenvermogen. Het gedeelte van de grond, waarin deze begrippen wetgevend zijn, wordt het *gebied* van deze begrippen en het bijbehorende kenvermogen genoemd (KU Bxvi).

Ons kenvermogen, zo werd in de eerste twee kritieken duidelijk, kent twee gebieden: dat van de *natuur* en dat van de *vrijheid*; op basis daarvan is ons kenvermogen respectievelijk theoretisch en praktisch a priori wetgevend (KU Bxviii). Nu hebben het verstand en de rede weliswaar een gemeenschappelijke grond, namelijk het totaal van voorwerpen van mogelijke ervaring, maar hun gebieden zijn strikt gescheiden. Het verstand maakt uitsluitend voorwerpen der aanschouwing tot voorstelling; de rede uitsluitend voorwerpen als zodanig. De rede is, zoals hierboven duidelijk werd, weliswaar ook werkzaam in de theoretische

12. In de *Kritik der reinen Vernunft* meende Kant nog, dat een studie van de esthetische smaak, die op a priori gronden zou berusten, onmogelijk zou zijn. De *esthetica*, in de moderne betekenis die Baumgarten daaraan had gegeven, zou volgens Kant nooit de status van een strenge wetenschap kunnen krijgen (vgl. KrV B35-6). Pas in 1787, in een brief aan zijn uitgever, maakt Kant melding van een derde apriorisch principe (Kulenkampff 1974, 9, 113; vgl. ook de eerste versie van de inleiding tot de KU, TW X, 34v.).

ervaring, maar aangezien zij daar slechts een regulatieve functie vervult, heeft zij geen gebied in het veld van de voorwerpen der aanschouwing. Noch het verstand, noch de rede kan *theoretische* kennis verkrijgen van de voorwerpen als zodanig. Deze vormen het onbegrensde en ontoegankelijke veld van het bovenzinnelijke, waarin verstand en rede geen grond hebben (KU Bxx). Dit veld van het bovenzinnelijke wordt weliswaar ten behoeve van het theoretische en praktische gebruik van de rede met ideeën bezet, maar daaraan kan enkel *praktische realiteit* worden toegeschreven.

Op basis van deze samenvatting van het resultaat van de beide eerste kritieken kan Kant niet anders concluderen dan dat er een onmiskenbare kloof ('unübersehbare Kluft') bestaat tussen de gebieden van het natuurbegrip (het zinnelijke) en het vrijheidsbegrip (het bovenzinnelijke), waarbij geen overgang mogelijk is van het eerste gebied naar het tweede (KU Bxix). Anderzijds echter *moet* het vrijheidsbegrip volgens Kant wel invloed hebben op de fenomenale wereld, willen de principes van de praktische rede ooit in de praktijk gerealiseerd worden: "Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht" (KU Bxx).

Hoe nu deze gemeenschappelijke grond te denken? De KrV biedt hier een aanknopingspunt. Daar onderscheidde Kant immers met betrekking tot de hogere kenvermogens een derde, bemiddelend lid tussen het verstand en de rede: de oordeelskracht (KrV A130, zie § 2.3 hierboven). Het is, zo stelt Kant in de inleiding tot de KU, volgens analogie te vermoeden, dat deze oordeelskracht weliswaar geen eigen *wetgeving* bezit, maar wel een eigen principe, naar wetten te zoeken (KU Bxxi). Een dergelijk *subjectief* apriori heeft derhalve geen eigen gebied in het veld van de voorwerpen, maar kan wel een grond bezitten van een eigen gesteldheid, waarvoor alleen dit principe geldig is. Met een verwijzing naar de driedeling van het gemoed suggereert Kant vervolgens, dat dit oordeelsvermogen verbonden is met het gemoedsvermogen, dat zich tussen het ken- en het wilsvermogen bevindt en dat we kennen als het *gevoel van lust en onlust*. Het oordeelsvermogen zou nu de overgang mogelijk maken van het zuivere kenvermogen, dat wil zeggen van het gebied van het natuurbegrip, naar het gebied van het vrijheidsbegrip, zoals het in logisch gebruik de overgang mogelijk maakt van het verstand naar de rede (KU Bxxiv-v).

Nadat Kant de kloof tussen de fenomenale en de noumenale wereld welhaast absoluut heeft gesteld, ontsluit zich, langs de weg van het subjectieve apriori van het oordeelsvermogen, dus toch een mogelijkheid deze kloof te overbruggen.

Alhoewel vanwege het strikt subjectieve karakter van dit bemiddelende apriori de onderverdeling van de transcendentiaalfilosofie in een theoretisch en een praktisch gebied volkomen legitiem blijft, dient de totale kritiek van de menselijke rede toch uit drie delen te bestaan: de kritiek van het zuivere verstand, de kritiek van de zuivere rede, en tenslotte - als 'Mittelglied' (KU Bv) - de kritiek van het zuivere oordeelsvermogen.

4.2 Het reflecterend oordeel

Programmatisch samengevat behelst de KU een kritiek (analyse, rechtvaardiging en begrenzing) van het apriorische principe van het oordeelsvermogen, de betrekking ervan tot de gevoelens van lust en onlust en een beantwoording van de vraag of we hier te maken hebben met een constitutief dan wel met een regulatief principe (KU Bv).

Het oordeelsvermogen wordt door Kant gedefinieerd als het vermogen, het bijzondere in relatie met het algemene te denken (KU Bxxv, vgl. KrV A136). Nu dient er echter ten aanzien van het oordeelsvermogen nog een nader onderscheid te worden aangebracht. Als het algemene gegeven is en het oordeelsvermogen daar het bijzondere onder subsumeert, dan heet het oordeel *bepalend*. Is echter enkel het bijzondere gegeven, waarbij het oordeelsvermogen het algemene moet vinden, dan heet het *reflecterend* (KU Bxxvi). Het bepalende oordeelsvermogen vereist geen eigen reflecterend principe, omdat in het bepalend oordeel het bijzondere onder de reeds gegeven apriorische begrippen van het verstand wordt gesubsumeerd. Nu zijn er echter allerlei verschijnselen in de natuur (zoals levende organismen), die door de wetten die het verstand a priori verschaft onbepaald worden gelaten. Het principe, dat deze natuurlijke verschijnselen tot synthetische eenheid samenvoegt, wordt ontworpen door het reflecterend oordeelsvermogen. Dit principe wordt met andere woorden *niet* aan de ervaring ontleend (KU Bxxv).

Kant bepaalt het principe van het reflecterend oordeelsvermogen nu nader als dat van de *doelmatigheid van de natuur in haar menigvuldigheid*. We noemen iets doelmatig wanneer het naar een voorafgaand plan door een intelligent wezen tot stand wordt gebracht. In het reflecterend oordeel wordt de natuur nu "künstlich" (TW X, 27) voorgesteld *alsof* een verstand buiten ons de grond bevat van de eenheid in de veelheid van empirische wetten van de natuur. Deze doelmatigheid bevindt zich echter in werkelijkheid niet in de natuur: het is een apriorisch begrip dat zijn oorsprong *uitsluitend* in het reflecterend oordeelsvermogen heeft. Het is apriorisch, omdat het niet ontleend wordt aan de ervaring, maar noodzakelijk aan de ervaring van de natuur voorafgaat. Het transcendente principe van de doelmatigheid vormt een postulaat, dat door de rede noodzakelijk moet worden gehan-

teerd, teneinde de overdadige rijkdom van de natuur toch in eenheid te kunnen vatten.

Nu kan men zich deze doelmatigheid nog op twee verschillende manieren voorstellen. We kunnen de doelmatigheid van een ervaringsobject enerzijds als een uitsluitend *subjectieve* grond beschouwen, dat wil zeggen als de harmonie van de vorm van dat object met onze kenvermogens; anderzijds kan deze doelmatigheid ook *objectief* worden voorgesteld, namelijk als de harmonie van de vorm van het object met de mogelijkheid van het object zelf (KU Bxlvi). In het eerste geval is er sprake van een *subjectief reflecterend oordeel*: de harmonie van de vorm van het object met onze kenvermogens is de grond voor het gevoel van lust, dat op het oordeel volgt. Vanwege het apriorische karakter van het reflecterend oordeel is dit gevoel van lust *logisch noodzakelijk en algemeengeldig* voor ieder redelijk oordelend wezen. Een andere benaming voor een subjectief reflecterend oordeel is *esthetisch oordeel* (KU Bxliv). In het tweede geval is er sprake van een *objectief reflecterend oordeel*. In een dergelijk oordeel wordt het voorwerp met betrekking tot zijn vorm voorgesteld alsof het een doel in de natuur vervult. Het reflecterend oordeel dat de doelmatigheid aldus objectief opvat kan ook een *teleologisch* oordeel worden genoemd. Terwijl in het esthetische oordeel het oordeel door de smaak wordt geveld (dat wil zeggen: door middel van de gevoelens van lust en onlust), wordt het teleologische oordeel voltrokken door het verstand en de rede, dat wil zeggen: logisch, volgens begrippen (KU Bl).

Na de analyse van de twee soorten reflecterend oordelen keert Kant in de laatste paragraaf van de inleiding tot de KU terug naar het probleem van de kloof tussen de fenomenale en de noumenale wereld. Het is volgens hem dank zij het apriorische principe van het oordeelsvermogen, dat de overgang van het vrijheidsbegrip naar het natuurbegrip mogelijk wordt gemaakt. Door middel van het principe van de doelmatigheid beschouwen we in het reflecterend oordeel de natuur als ontvankelijk voor de realisering van doelen (KU Blv-vi). Kunstwerken zijn vanuit dit perspectief gezien een fenomenale uitdrukking van het noumenale gebied van de praktische waarden: de esthetische genieting vloeit voort uit ons logisch noodzakelijke en algemeengeldige oordeel, dat de natuur als geheel een aankondiging ('Anzeige') vormt van de noumenale wereld, ofwel van het bovenzinnelijke substraat. Dit maakt het esthetisch apriori, anders dan het teleologisch, tot een *constitutief* apriori: "Der Begriff der Urteilkraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als *regulatives* Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein *konstitutives* Prinzip ist" (KU Blvi-vii, curs. JdM). Wat het esthetisch apriori onderscheidt van de andere vormen van het synthetisch apriori (ruimte, zintuiglijkheid, causaliteit) is dat het constitutieve karak-

ter niet, zoals dat van de andere, de uitwendige natuur betreft, doch beperkt blijft tot de gevoelens van lust en onlust *in* het oordelend subject. Ofschoon alle apriorische syntheses in de kenvermogens van het transcendentale subject zijn gelegen (en om die reden subjectief a priori kunnen worden genoemd - zie § 5.2 van dit hoofdstuk), is het esthetisch apriori bovendien subjectief te noemen met betrekking tot het gebied waar het wetgevend is.¹³

A Het esthetische oordeel

Nu aan de hand van de inleiding het grondplan van de KU is geschetst, zal ik een aantal van de genoemde thema's nader analyseren, om de analyse vervolgens af te sluiten met enkele overwegingen met betrekking tot de samenhang van deze delen.¹⁴ In de volgende subparagrafen ga ik achtereenvolgens in op de analytica van het schone, de analytica van het verhevene, en op de relatie tussen natuurschoonheid en schone kunst in Kants esthetica.

13. Aan het eind van de inleiding van de KU heeft Kant een schema opgenomen, waarin de voorafgaande begripsonderscheidingen overzichtelijk zijn ondergebracht (KU B1vu):

Gesamte Vermögen des Gemüts	Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Anwendung auf
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilkraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck	Freiheit

Wat opvalt is dat Kant hier het begrip 'kenvermogen', net als elders in de KrV het begrip 'rede', in een bredere en een engere betekenis gebruikt (zie noot 7). In de brede betekenis omvat het kenvermogen zowel het verstand, als de rede (in engere zin) en het oordeelsvermogen. In de enge betekenis genomen duidt het uitsluitend het verstand aan en wordt het op die grond onderscheiden van het wilsvermogen en het gevoel van lust en onlust, dat wil zeggen van de twee andere vermogens van het gemoed.

14. De opbouw van de KU is globaal genomen dezelfde als die der eerdere kritieken, zij het dat zij vanwege de twee soorten reflecterende oordelen uit twee delen bestaat: de *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* en de *Kritik der teleologischen Urteilkraft*. Beide delen bestaan opnieuw uit een analytica en een dialectica. De analytica van de esthetische *Urteilkraft* valt uiteen in een analytica van het schone (waarin het smaakoordeel wordt geanalyseerd) en een analytica van het sublieme. Verder omvat de analytica van de esthetische *Urteilkraft* een transcendentale deductie van het smaakoordeel. In de dialectica wordt tenslotte ingegaan op de antinomie die kenmerkend is voor de esthetische smaak. De analytica van de teleologische *Urteilkraft* heeft betrekking op de objectieve doelmatigheid van de natuur. In de dialectica wordt de antinomie van de teleologische *Urteilkraft* behandeld. De KU wordt afgesloten met een *Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft*.

Zoals steeds in de transcendentale kritiek heeft ook de *Analytik des Schönen* betrekking op het oordelen. Kant definieert het esthetische oordeel (door hem veelal aangeduid als smaakoordeel) aan de hand van de vier complementaire (logische) oordeelsfuncties achtereenvolgens volgens kwaliteit, kwantiteit, relatie en modaliteit (vgl. noot 2 van dit hoofdstuk).

Volgens het gezichtspunt van de *kwaliteit* definieert Kant het esthetische oordeel als een door gevoelens van lust en onlust geleid oordeel zonder enige belanghebbendheid ('ohne alles Interesse'). Het voorwerp van deze lust wordt schoon genoemd (KU B17). Het esthetische oordeel, zo leerde reeds de inleiding tot de *Kritik der Urteilkraft*, is een oordeel waarvoor de bepalingsgrond niet anders dan subjectief kan zijn. Het is juist vanwege deze totale betrokkenheid op het subject dat het oordeel niet belanghebbend is: het oordelend subject wil slechts weten of de zuivere voorstelling van een voorwerp met lust gepaard gaat, het staat daarbij geheel onverschillig ten opzichte van het bestaan van het voorwerp (KU B6).

Kant verduidelijkt het *belangeloos welbehagen* dat kenmerkend is voor het esthetische oordeel, door het *schone* te vergelijken met het aangename en het goede.¹⁵ Het aangename en het goede hebben met het *schone* gemeen dat ook zij een bepaalde voorstellingsverhouding tot het gevoel van lust en onlust betekenen (KU B14-15). Beide onderscheiden zich echter van het *schone* doordat zij met een belang verbonden zijn. Het aangename is dat wat het vermogen bezit een neiging te bevredigen. Daarom wordt, wanneer men een voorwerp aangenaam noemt, steeds tegelijkertijd ook een belang bij dat voorwerp uitgedrukt (KU B9). Het goede is een voorwerp van de zedelijke wil, dat wil zeggen van een door de rede bepaald vermogen te begeren. Het is eveneens met een belang verbonden, want iets willen, en in de realisering van dat iets een *welbehagen* ondervinden, zijn volgens Kant identiek (KU B14). In tegenstelling tot het *welbehagen* dat gepaard gaat met het aangename en het goede, dat gericht is op het bestaan van het voorwerp van *welbehagen*, is het esthetische oordeel louter *contemplatief*.

Volgens het *kwantitatieve* gezichtspunt is het *schone* dat wat *zonder begrip algemeen behaagt* (KU B32). Omdat het smaakoordeel geen kennisoordeel (noch

15. Ik volg hier de gebruikelijke vertaling van de zinsnede "uninteressiertes Wohlgefallen" (KU B7), alhoewel deze het gevaar loopt te worden geïnterpreteerd als zou het esthetisch oordeel van geen belang zijn. Zoals hierna duidelijk zal worden, slaat het *belangeloze* op de afwezigheid van theoretische en praktische belangen in het esthetisch oordeel. Deze formule duidt met andere woorden op de autonomie van het esthetisch domein, een uitgangspunt dat het ontstaan van de moderne *aesthetica* markeert (vgl. De Mul, RV 71v.). Erkenning van deze autonomie betekent evenwel niet dat de esthetische dimensie zonder belang zou zijn voor het leven van het individu of voor de samenleving (KU B7).

theoretisch, noch praktisch) is, kan de bovengenoemde contemplatie niet op begrippen gebaseerd zijn. Dat het esthetische oordeel desondanks algemeeneldigheid bezit, vloeit volgens Kant voort uit het kwalitatieve gezichtspunt. Aangezien het esthetische oordeel niet met een belang verbonden is, kan men niet anders oordelen dan dat het voorwerp van contemplatie voor iedereen een welbehagen moet inhouden.¹⁶

Op basis van het kwantitatieve gezichtspunt kan Kant het schone nog nader profileren ten opzichte van het aangename en het goede. Daarbij blijkt dat het schone een tussenpositie inneemt tussen beide begrippen (hetgeen de brugfunctie van het esthetische nogmaals onderstreept). Met het aangename heeft het schone de begriploosheid en derhalve de afwezigheid van een logische maatstaf gemeen, maar in tegenstelling tot de louter individuele geldigheid van het aangename - slechts daar is het *de gustibus non est disputandum* ten volle van toepassing - is het esthetische oordeel zowel subjectief als algemeeneldig. Met het goede deelt het schone deze apriorische algemeeneldigheid, maar anders dan het goede wordt het schone *niet* door een begrip als object van een algemeen welbehagen voorgesteld (KU B21). Het esthetische oordeel is een oordeel van de zintuigen (KU B24). Met betrekking tot de logische kwantiteit zijn alle esthetische oordelen om die reden *singuliere* oordelen: het esthetische oordeel heeft door zijn begriploosheid altijd slechts betrekking op één specifiek object dat de (on)lust opwekt.

Hoe is deze subjectieve algemeeneldigheid van het esthetische oordeel mogelijk? De beantwoording van deze vraag noemt Kant niet zonder reden de sleutel van de gehele kritiek van het esthetische oordeel. Kant rechtvaardigt de subjectieve algemeenheid van het esthetische oordeel met een verwijzing naar zijn behandeling van het subjectief reflecterend oordeel in de inleiding tot de KU. Daar werd gesteld dat in het reflecterend oordeel de vorm van het object in harmonie verkeert met de menselijke kenvermogens. Voorondersteld in ervaringskennis van een object zijn, zo leerde de KrV, de apriorische syntheses van de *verbeeldingskracht* (die de aanschouwing tot eenheid brengt) en het *verstand* (dat de aanschouwingen in het begrip verenigt). De algemeeneldigheid van het esthetische oordeel heeft nu volgens Kant betrekking op de harmonie waarin deze kenvermogens in het esthetische oordeel worden gebracht: "Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, Statt finden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem *Erkenntnisse überhaupt* erforderlich

16. Dit argument is, op zichzelf genomen, niet bijzonder overtuigend te noemen. Het vormt echter slechts de prelude van het kernstuk van de transcendente deductie van het esthetische apriori, waarvan Kant in de bespreking van het kwantitatieve gezichtspunt de belangrijkste argumenten presenteert.

ist, zusammen stimmen) sein, indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis eben so wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht" (KU B29). Deze zuiver subjectieve, esthetische beoordeling van het object, of beter van de voorstelling waardoor het object gegeven wordt, gaat nu aan het welbehagen in het object vooraf, en deze beoordeling is de *grondslag* van dit welbehagen in de harmonie van de kenvermogens. Hoewel esthetische oordelen louter subjectief zijn, zijn ze algemeengeldig, hetgeen wil zeggen: geldig voor een ieder die ertoe bestemd is door verstand en zintuiglijkheid samen te oordelen (KU B31-2; vgl. KU B149-151).

Volgens het gezichtspunt van de *relatie* wordt het bovenstaande door Kant nog nader uitgewerkt. Volgens dit gezichtspunt is schoonheid de vorm van de doelmatigheid van een voorwerp, in zoverre deze zonder voorstelling van een doel *in* dat voorwerp wordt waargenomen (KU B61). De verbeelding herkent de vorm van een voorwerp als iets dat het zelf gemaakt zou kunnen hebben. Deze doelmatige vorm kan ruimtelijk dan wel tijdelijk van aard zijn. Opnieuw grijpt Kant terug op de in de inleiding gegeven analyse van het subjectief reflecterend oordeel. Het gaat in het esthetische oordeel slechts om een *formele* doelmatigheid. Het voorwerp wordt voorgesteld *alsof* het aan een bepaald doel beantwoordt. Daarom noemt Kant deze doelmatigheid bij gelegenheid enigszins cryptisch ook wel een doelmatigheid zonder doel ('Zweckmäßigkeit ohne Zweck'; KU B33). Het is op grond van deze formele doelmatigheid, dat het vrije spel van verbeelding en verstand mogelijk is.

Het vierde en laatste gezichtspunt is dat van de *modaliteit*. Volgens dit gezichtspunt is datgene wat in het esthetische oordeel schoon genoemd wordt, voorwerp van een *noodzakelijk* welbehagen (KU B68). Deze noodzakelijkheid is echter van een bijzondere aard, zij kan immers noch theoretische, noch praktische noodzakelijkheid zijn (KU B62). Zij kan daarentegen slechts voorwaardelijk uitgesproken worden (KU B63). Wanneer men iets als schoon beoordeelt, kan namelijk niet a priori ingezien worden dat iedereen in feite een welbehagen in het schoon genoemde voorwerp *zal* voelen (KU B62). We kunnen enkel stellen dat iedereen het voorwerp in kwestie bijval *zou moeten* schenken. Een dergelijke voorwaardelijke noodzakelijkheid noemt Kant *exemplarisch*. Dat is de noodzakelijkheid van de instemming *van allen* met een oordeel, dat beschouwd wordt als voorbeeld van een algemene regel, die men echter niet kan aangeven (KU B62).

Het feit dat er een exemplarische noodzakelijkheid in het esthetische oordeel wordt uitgedrukt, wijst volgens Kant op het bestaan van een *sensus communis* (of 'Gemeinsinn'). Alleen in de vooronderstelling dat zo'n *sensus communis* bestaat, is het esthetische oordeel als *intersubjectief* oordeel mogelijk. In feite geldt dit

echter voor ieder oordeel, want de *sensus communis* moet worden voorondersteld als "die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis ... jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist" (KU B66). In § 40 van de KU definieert Kant de *sensus communis* als "die Idee eines Beurteilungsvermögens ..., welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde" (KU B157). Om het standpunt van de *sensus communis* te bereiken is het volgens Kant vereist: 1) dat men voor zichzelf denkt (zodat men zich bevrijdt van vooroordelen); 2) dat men zich in het standpunt van de ander verplaatst; en 3) dat men consequent redeneert (KU B158). De tweede vereiste, die speciaal verbonden is met het reflecterend oordelen, impliceert niet zozeer dat we moeten proberen ons in te leven in een feitelijke ander, maar dat we onze horizon *verbreden* door ons andere mogelijkheden te verbeelden. Vanuit het standpunt van de *sensus communis* kunnen we zowel ons zelf als de ander beter leren verstaan (vgl. Makkreel 1986, 80).

4.2.2 *De analytica van het sublieme*

Na de analytica van het schone volgt een analytica van het sublieme of verhevene ('Erhabene'). Het oordeel over het sublieme en het oordeel over het schone delen twee essentiële kenmerken: beide zijn logisch gezien singuliere oordelen die aanspraak maken op algemeeneldigheid, en beide gaan gepaard met een lust die niet afhankelijk is van de zintuiglijkheid of een bepaald begrip, maar een reflecterend oordeel vooronderstelt (KU B74). Er zijn echter ook twee belangrijke verschillen. In de eerste plaats is het schone in de natuur gebonden aan de vorm van het voorwerp van contemplatie, terwijl het sublieme primair betrekking heeft op vormeloze voorwerpen, dat wil zeggen op voorwerpen die onbegrensd zijn. Waar in het reflecterend oordeel over het schone de verbeeldingskracht de uitbeelding ('Darstellung') schijnt te zijn van een onbepaald *verstandsbegrip*, daar schijnt in het oordeel over het sublieme de verbeeldingskracht een uitbeelding te zijn van een onbepaald begrip van de *rede* (KU B75). Hieruit volgt in de tweede plaats, dat terwijl het oordeel over het schone berust op de doelmatigheid van het voorwerp, die maakt dat het lijkt alsof dit voorwerp aan ons oordeel is aangepast, het oordeel over het sublieme betrekking heeft op objecten die de verbeelding als het ware geweld aandoen. Het schone in de natuur doet de natuur doelmatig schijnen, alsof het een kunstwerk was, het oordeel over het sublieme in de natuur

(bijvoorbeeld een woeste storm) brengt daarentegen vanwege zijn chaotische, ongeordende en wilde karakter (KU B78) eerder een negatieve lust (KU B76) met zich mee. Het schone berust op de harmonie tussen verbeelding en verstand; het sublieme op het conflict tussen de verbeelding en de iedere verbeelding transcenderende ideeën van de rede. Zoals we hierna nog zullen zien, ligt juist de negatieve lust van de sublieme ervaring ten grondslag aan onze neiging, doelmatigheid aan de natuur en de geschiedenis toe te schrijven.

4.2.3 Van natuurschoonheid naar schone kunst: de geniale schepping

Het is opvallend dat Kant in zijn analyse van het esthetische oordeel vooral oordelen op het oog heeft, die de schoonheid van de natuur betreffen. Dat de natuur een zekere prioriteit heeft in Kants esthetica, wordt vooral duidelijk in de passages van de KU, waarin Kant nadrukkelijk over de kunst spreekt. Kunstwerken onderscheiden zich van producten van de natuur doordat ze het produkt zijn van menselijke vrijheid (KU B174). Als praktisch vermogen (een 'kunnen' in plaats van een 'weten') is het produceren van kunstwerken onderscheiden van de wetenschappelijke produktie. De vrijheid die aan de esthetische produktie ten grondslag ligt, onderscheidt de schone kunst van de loonkunst. Schone kunst onderscheidt zich ook van de louter "aangename kunsten" doordat zij doelmatig op zich is, dat wil zeggen: "obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert" terwijl de aangename kunsten (Kant noemt als voorbeeld de tafelmuziek) slechts hoeven te bevallen (KU B179).

Schone kunst wordt vervolgens door Kant gedefinieerd in relatie tot het natuurschone: "An einem Produkte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei" (KU B179). Schone kunst is voorts een produkt van het genie. Ook genie wordt in termen van natuur aangeduid: "*Genie* ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angebornes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: *Genie* ist die angeborne Gemütsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel gibt" (KU B181).

Genie is het vermogen datgene voort te brengen, waarvoor het verstand geen regels kan geven. Originaliteit is voor het genie een eerste vereiste. Omdat de voortbrengselen van het genie niet door imitatie kunnen ontstaan, dienen ze exemplarisch te zijn; zij fungeren als standaard of regel voor het oordeel van anderen (KU B182). Het genie is daarom voor alles het vermogen dat de grenzen van het verstand en zijn begrippen transcendeert. De geest produceert esthetische

ideeën, dat wil zeggen: voorstellingen die veel te denken geven, zonder dat een bepaalde gedachte, een bepaald begrip er aan beantwoordt, en bijgevolg zonder dat een taal die idee volledig kan uitdrukken en inzichtelijk maken (KU B193). De esthetische idee is zo een tegenhanger van de idee van de rede, die immers gedefinieerd werd als een begrip, waaraan geen enkele aanschouwing (voorstelling van de verbeeldingskracht) voldoet. Het genie maakt de ideeën zintuiglijk en maakt daarbij dat de verstandsbegrippen op onbegrensde wijze esthetisch worden verruimd (KU B194).

Dit brengt Kant in de dialectica van de *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* tenslotte opnieuw bij de brugfunctie van het esthetische tussen natuur en vrijheid. We hebben gezien dat Kant het schone in de analytica van het esthetische oordeel nadrukkelijk onderscheidt van het goede. Toch bestaat er, vanwege het transcendente, op het bovenzinnelijke gerichte karakter van het kunstwerk een zeker verband tussen het schone en het tot de noumenale wereld behorende goede. Het kunstwerk, zo drukt Kant het uit, is een *symbool* van het zedelijke (KU B254). Wanneer we kennis opdelen in discursieve en intuïtieve voorstellingswijzen, dan behoort het symbool, met het schema, tot de intuïtieve voorstellingswijze (KU B256). In het schema wordt aan een verstandsbegrip een corresponderende aanschouwing a priori toegevoegd. In het symbool daarentegen wordt een uitbeelding gegeven van een idee van de rede, waaraan geen enkele zintuiglijke aanschouwing voldoet. De uitbeelding in het symbool kan in tegenstelling tot die van het schema dan ook enkel indirect zijn; zij vindt plaats door middel van een *analogie*. De aanschouwing, die in het symbool aan een idee van de rede wordt toegevoegd, bezit zo slechts een formele, geen inhoudelijke overeenkomst.

Wanneer Kant het schone een symbool noemt van het zedelijke, dan reduceert hij daarmee geenszins het esthetische tot het zedelijke, maar benadrukt hij slechts een formele (symbolische) overeenkomst. Als symbool van de zedelijkheid legt het schone de relatie tussen de fenomenale werkelijkheid en die van het bovenzinnelijke.

B Het teleologische oordeel

Zoals we aan het begin van deze paragraaf opmerkten, onderscheidt Kant in de KU naast het *subjectief reflecterend* (d.w.z. esthetische) oordeel een tweede type reflecterend oordeel: het *objectief reflecterend* ofwel *teleologische* oordeel. Het eerstgenoemde type kwam aan de orde in het eerste deel van de KU, de *Kritik der ästhetischen Urteilkraft*, het tweede type wordt door Kant geanalyseerd in de nu te bespreken *Kritik der teleologischen Urteilkraft* (vgl. noot 14). Waar het in het subjectief reflecterend oordeel gaat om een harmonie van de vorm van een

object met onze kenvermogens, heeft het objectief reflecterend oordeel betrekking op de harmonie van de vorm van een object met de mogelijkheid van dat object, volgens een begrip ervan. In het laatste geval wordt een object voorgesteld *alsof* het een doel in de natuur zou vervullen. Het teleologisch oordeel onderscheidt zich van het esthetische doordat het niet door de smaak wordt geveld, maar logisch, dat wil zeggen: door verstand en rede, volgens begrippen. Om die reden is het teleologische oordeel geen smaakoordeel, maar een *kennisoordeel*, zij het enkel behorend tot het reflecterend, en niet tot het bepalend oordeelsvermogen.

Nu maakt Kant in de *Kritik der teleologischen Urteilskraft* een onderscheid tussen verschillende vormen van objectief reflecterend oordelen. De in het oordeel uitgesproken doelmatigheid is in de eerste plaats hetzij formeel, hetzij materieel. Het objectief-formele reflecterend oordeel is een oordeel, dat betrekking heeft op de vorm van (al of niet bestaande) objecten, maar anders dan de esthetische oordelen niet is verbonden met een gevoel van lust of onlust maar met een begrippelijke beoordeling ervan. Volgens Kant betreft dit type oordeel bijvoorbeeld de doelmatigheid van geometrische figuren voor de oplossing van bepaalde intellectuele problemen (KU B271v.). Het objectief-materiële reflecterend oordeel heeft, anders dan het objectief-formele, betrekking op reël bestaande objecten. Ten aanzien van het eerstgenoemde type oordelen onderscheidt Kant nader tussen oordelen die betrekking hebben op een uiterlijke of relatieve doelmatigheid en oordelen die betrekking hebben op een innerlijke of absolute doelmatigheid (KU B279v.). De eerste vorm betreft het nut ('Nutzbarkeit' of 'Zuträglichkeit') van een natuurlijk object voor de mens of een ander natuurlijk schepsel. Zo kan bijvoorbeeld een rivier die vruchtbaar slib afzet, nuttig worden genoemd voor de vegetatie en voor de mens die zich daarmee voedt. Van een innerlijke of absolute doelmatigheid spreekt Kant wanneer over een natuurprodukt wordt geoordeeld dat het een inherente doelmatigheid bezit. Een object waaraan een dergelijke innerlijke doelmatigheid wordt toegeschreven heet een *natuurdoel* ('Naturzweck'). Omdat het Kant in de kritiek van het teleologische oordeel primair gaat om de innerlijke doelmatigheid, beperk ik me in het volgende in eerste instantie tot deze vorm.

4.2.4 De doelmatigheid van de natuur

Volgens Kant kan een natuurwetenschappelijke theorie, zoals die in de KrV werd gedefinieerd, volgens haar aard de natuur slechts op *mechanistische* wijze verklaren. Doelmatigheid is categorie noch constitutief principe van de voorwerpelijke kennis. Het doel, zo drukt Kant het beeldend uit, is een "Fremdling in der Naturwissenschaft" (KU B320). Nu doen zich echter in de natuur tal van verschijnselen aan ons voor die niet toegankelijk zijn voor een oorzakelijke verklaring. Ten

aanzien van die verschijnselen acht Kant een teleologische beschouwingwijze onvermijdelijk. Een van die verschijnselen is het organische *leven*. Aangezien het menselijk leven centraal staat in Diltheys filosofie, is het zinvol Kants analyse van het teleologische oordeel aan de hand van dit verschijnsel te verhelderen.

Wanneer Kant stelt dat een mechanistische verklaring van een organisme principieel onmogelijk is, dan bedoelt hij daarmee, dat het leven slechts vanuit ander leven te verklaren is. We zouden dat, met een zinswending die Dilthey in een vergelijkbare context gebruikt, ook zo kunnen uitdrukken, dat men bij de poging het leven te begrijpen "nicht hinter das Leben zurück gehen kann" (GS VIII, 180). De reden dat een mechanistische verklaring hier niet voldoet, is dat we een levend wezen in tegenstelling tot de dode natuur niet anders kunnen beschouwen dan als een *natuurdoel*, dat wil zeggen als een verschijnsel dat "von sich selbst Ursache und Wirkung ist" (KU B286). Dit is om drie redenen het geval. In de eerste plaats zijn de delen van een levend organisme slechts mogelijk met betrekking tot het geheel; in de tweede plaats is er met betrekking tot de relatie van deel en geheel sprake van een *reciproque causaliteit*; en in de derde plaats kan deze *reciproque causaliteit* slechts begrepen worden als een doel-middelrelatie (KU B288v.). Een levend organisme is met andere woorden een *zichzelf* organiserend wezen, dat gekenmerkt wordt door een vormende kracht ('bildende Kraft' - KU B293). Het is volgens Kant juist dit spel van krachten en vormen dat de indruk van doelmatigheid in ons wekt.

Deze doelmatigheid van de natuurdoelen verwondert ons in hoge mate, aangezien hun ontstaan "im höchsten Grade zufällig" is (KU B269). Het bestaan van de eindeloze variëteit aan levende organismen is namelijk met de categorieën van het verstand op geen enkele wijze a priori te voorzien. We kennen hun mogelijkheid slechts door hun werkelijke bestaan, dat wil zeggen: door het feit dat we ze empirisch ervaren. Omdat de natuurdoelen op geen enkele wijze begrepen kunnen worden uit de natuurwetten, kunnen we ze niet anders dan vanuit een redelijk begrip (idee) begrijpen, hetgeen wil zeggen dat we ze niet anders kunnen begrijpen dan *alsof* ze door een intelligent wezen volgens een plan zijn ontworpen. Het is van groot belang hierbij in het oog te houden dat de teleologische beschouwing van de natuur geen voorwerpelijke kennis van de natuur oplevert, maar, net als in het geval van het gebruik van redelijke begrippen door de theoretische rede, fungeert als een heuristisch principe.¹⁷ De rede kan de doelmatigheid er slechts "hinzu denken" (KU B336). We hebben hier van doen met een begrip van het reflecterend oordeelsvermogen *ten behoeve van zichzelf*. De doelmatigheid van de natuur is, om het in de inmiddels bekende terminologie van de KrV uit te

17. In § 4.4 van dit hoofdstuk zullen we overigens zien, dat het reflecterend gebruik van redelijke begrippen niet uitsluitend een heuristische functie heeft met betrekking tot de theoretische verklaring van de natuur, maar ook onze geestelijke *orïentatie* in de wereld dient.

drukken, een regulatieve idee (KU B270). Of de doelmatigheid in werkelijkheid al of niet *intentioneel* ('absichtlich') van karakter is, wordt in een reflecterend oordeel dus noodzakelijk in het midden gelaten. Om dat te bepalen zou immers een *bepalend* oordeel nodig zijn (TW X, 51; vgl. KU B307, 324). Een dergelijk oordeel is echter, zo leerde de kritische analyse van de theoretische rede, onge-rechtvaardigd met betrekking tot de doelmatigheid van verschijnselen. Om die reden kan Kant met betrekking tot de teleologie van de natuur met recht een agnosticus worden genoemd (vgl. Spaemann en Löw 1985, 135).

Kant gaat uitgebreid in op de relatie tussen de mechanistische en de teleologische benadering van de natuur. Uitgangspunt van zijn beschouwing is dat beide "Prinzipien der Beurteilung" (KU B359) elkaar wederzijds uitsluiten. Het is logisch onmogelijk een verschijnsel tegelijkertijd zowel mechanistische als teleologisch te beoordelen (KU B356-7). Anderzijds moet volgens Kant worden erkend dat een uitsluitend mechanistische beoordeling van de natuur even "phantastisch" (d.w.z. een hersenspinsel) is, als een uitsluitend teleologische beoordeling "schwärmerisch", dweepziek (KU B356). De conclusie is dat het onderzoek van de natuur beide beschouwingswijzen moet volgen, echter zonder ze te verwisselen of de ene in de plaats van de andere te stellen (KU B361). Praktisch betekent dit volgens Kant, dat we de natuur, ook de levende, zo ver als mogelijk mechanistisch moeten trachten te verklaren, zonder daarbij de begrensdeheid, dat wil zeggen eindigheid van deze beschouwingswijze uit het oog te verliezen. Hoe ver onze causale kennis van de natuur - die volgens Kant oneindig en derhalve onvoltooi-baar is en dus in zekere zin steeds programma blijft - ook moge reiken, vanwege de aard van het menselijke kenvermogen is het onvermijdelijk het geheel van causale relaties onder een teleologisch principe te schikken (KU B363). Het zou dan ook volkomen ongerijmd zijn, te hopen dat er ooit een Newton zal opstaan "der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde" (KU B338).

Het is, met het oog op de komende bespreking van Diltheys theorie van de immanente teleologie, zinvol er op te wijzen, dat het ontologische gehalte van de teleologische beschouwing - ook al vindt zij uitsluitend plaats ten behoeve van de rede zelf en levert zij geen voorwerpelijke kennis op - in het perspectief van de transcendentiaalfilosofie niet geringer is dan dat van de mechanistische beschouwingswijze. Immers ook de mechanistische beschouwing van de natuur heeft betrekking op door het subject synthetisch voortgebrachte verschijnselen ('Erscheinungen'). Kant noemt teleologische en causale oordelen daarom nadrukkelij-k, zoals een hierboven geciteerde zinsnede duidelijk maakte, twee verschillen-de *beoordelingswijzen* van natuurlijke voorwerpen. Causale en teleologische oordelen zijn de uitdrukking van wezenlijk verschillende *interpretaties* van de natuur (vgl. Spaemann en Löw 1985, 133). Dit resultaat van de analyse van de

teleologische rede betekent een belangrijke relativering van het theoretische perspectief dat, zo zal ik in § 5.2 van dit hoofdstuk argumenteren, in veel opzichten dominant blijft in Kants transcendente onderneming.

4.2.5 De doelmatigheid van de geschiedenis

De voorafgaande bespreking van het teleologische oordeel handelde over oordelen, waarin afzonderlijke levende organismen beschouwd worden als natuurdoel. Aangezien echter de idee van doelmatigheid net als de eerder genoemde theoretische ideeën in laatste instantie gericht is op de (niet in de ervaring gegeven, maar als noodzakelijk vooronderstelde) *totaliteit* van de ervaring, wordt ook de totaliteit van de natuur noodzakelijk beschouwd als een doelmatig geheel. Het is namelijk volgens Kant niet redelijk een doelmatigheid van de onderdelen van de natuur aan te nemen en tegelijkertijd de doelloosheid aan het geheel toe te schrijven (TW XI, A401). Dat impliceert dat ook de natuurgeschiedenis moet worden opgevat als een doelmatig proces. Dit proces kan nu volgens Kant door de reflexieve rede niet anders worden beschouwd dan als de realisering van het hoogste doel van de rede. Dit hoogste doel is de verwerkelijking van de zedelijke wet in de loop van de *menselijke* geschiedenis. Daarom is de mens het laatste doel van de natuur (KU B388). Dat wil zeggen dat ten aanzien van de mens niet langer naar het waartoe gevraagd kan worden: de mens is een doel in zichzelf (KU B398). Het laatste doel in de mens is volgens Kant niet, zoals veel filosofen vóór hem stelden, gelegen in de gelukzaligheid op aarde, maar in het in vrijheid kunnen stellen van doelen, ofwel de *cultuur*. "Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften)" (KU B391-2).

Met deze wending voert de kritiek van de teleologische rede terug naar het postulaat van de vrijheid van de praktische rede. Ter onderscheiding van de natuurdoelen noemt Kant in het twee jaar voor de KU gepubliceerde artikel *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, de door de mens als laatste doel van de natuur gestelde doelen "Zwecke der Freiheit" (TW IX, 167). Terwijl de aanwending van teleologische principes ten aanzien van de natuur te allen tijde empirisch bepaald ("jederzeit empirisch bedingt") is, komt de doelen der vrijheid objectieve realiteit toe in zoverre ze in de geschiedenis gerealiseerd worden. Terwijl vrijheid in de theoretische rede slechts als grensbegrip kon optreden, maakt de teleologische beschouwing het ons mogelijk de mens als een vrij handelend wezen te beschouwen. Daarmee wordt de weg vrijgemaakt voor een

"Geschichte a priori", aangezien, zo luidt de formulering in *Der Streit der Fakultäten*, de mens als moreel wezen vergelijkbaar is met een waarzegger die de door hem voorspelde gebeurtenissen zelf realiseert (A132). Aangezien we hier echter opnieuw met een *idee* van de rede te maken hebben, mogen we de door de mens apriorisch gestelde doelen niet als (toekomstig) gegeven opvatten, maar uitsluitend als een opgave, waarvan de vervulling in de loop van de geschiedenis van de soort op zijn best benaderd kan worden, maar nooit ten volle gerealiseerd.¹⁸

In Kants opvatting van de geschiedenis doet zich derhalve een vergelijkbare spanning voor als in zijn opvatting van de natuur. De geschiedenis dient namelijk enerzijds beschouwd te worden als een deel van de 'Naturgeschichte' van de menselijke soort, anderzijds dient zij te worden opgevat als een 'Menschengeschichte' die zich richt op in vrijheid gestelde doeleinden. Beide geschiedenissen zijn, net zoals de mechanistische en teleologische beschouwing van de natuur, op

18. Kant gaat in de KU slechts terloops in op het vraagstuk van de menselijke geschiedenis. Dit vraagstuk staat evenwel centraal in een aantal kleinere geschriften die Kant, ten dele in kritisch debat met het in 1784 verschenen eerste deel van Herders monumentale *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, tussen 1784 en 1794 publiceert. In hetzelfde jaar dat het eerste deel van Herders *Ideen* verschijnt, publiceert Kant zijn *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, waarin de in de KU uiteengezette theorie van het teleologische oordeel reeds *in nuce* te vinden is, deze keer toegespitst op de praktisch-politieke dimensie van de menselijke geschiedenis. Kant stelt daar dat alleen in een algemeen het recht uitoefenende burgerlijke maatschappij de mens zijn in vrijheid gestelde doelen kan realiseren. Opvallend is evenwel, dat Kant in dit geschrift het doelbegrip nog op een onkritische wijze gebruikt, wanneer hij de suggestie wekt dat de geschiedenis volgens een *objectief* plan van de natuur verloopt. Zo dragen bijvoorbeeld eerzucht, heerszucht en hebzucht ertoe bij dat de mens zijn voortreffelijke natuurlijke aanleg ontwikkelt (*Idee*, A392-3). Nog in het in 1795 gepubliceerde *Zum ewigen Frieden* stelt Kant dat de natuur een *garantie* biedt voor de eeuwige vrede: "Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin Natur (natura daedala rerum), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen" (*Frieden* BA 47). Volgens Riedel heeft de dogmatische metafysica van de geschiedenis in Herders *Ideen* Kant bewust gemaakt van het ongerechtvaardigde objectieve gebruik van het doelbegrip in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. De kritiek op Herder, die Kant in zijn recensie van diens werk formuleert, noopte hem derhalve ook tot een *kritische* revisie van zijn eigen doelbegrip. Deze krijgt zijn beslag in *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* en in de KU (Riedel 1981, 43). Het opgeven van het door hem aanvankelijk *heemelijk* aangenomen objectief plan van de natuur betekent echter dat een vanwege deze aanname in de *Idee* nog afgewezen mogelijkheid van een barbaarse vernietiging van iedere cultuur, na deze kritische revisie zich opnieuw opdringt. In het genoemde geschrift stelt Kant namelijk "daß .. man daher nicht voraus sagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Übeln, in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der Tat einerlei ist, wenn man ihr nicht einen in geheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!)" (*Idee* A401).

een voor de eindige rede niet te doorziene wijze met elkaar verbonden (vgl. Riedel 1981, 56).

4.3 *Esthetica en teleologie: de geschiedenis als kunstwerk*

Ter afsluiting van de uiteenzetting van de kritiek van de reflexieve rede wil ik nader ingaan op de samenhang van het esthetische en het teleologische oordeel. Het is opvallend dat in het merendeel van de secundaire literatuur gewijd aan de KU een van beide delen geïsoleerd wordt beschouwd. Veelal vloeit dat voort uit het feit dat de KU vanuit een specifieke context (bijvoorbeeld die van de esthetica, de wetenschapsleer of de geschiedfilosofie) wordt ondervraagd, soms wordt de eenzijdigheid gemotiveerd door de overtuiging dat beide delen geen dwingende samenhang bezitten maar door Kant min of meer ad hoc zijn samengevoegd. Ik zou daarentegen de these willen verdedigen dat beide delen dermate nauw op elkaar betrokken zijn, dat zij hun volle betekenis pas verkrijgen, wanneer ze in onderlinge samenhang worden beschouwd. De samenhang van esthetisch en teleologisch oordelen verdient bovendien in de context van een analyse van Diltheys geschriften aandachtige bestudering, omdat in Diltheys narratieve model van menselijke ontwikkeling beide typen oordelen nauw verstrengeld optreden.

In de voorafgaande uiteenzetting van de aard en reikwijdte van het esthetische en het teleologische oordeel werd duidelijk, dat beide typen reflecterend oordelen een aantal formele kenmerken delen. Ik wil deze kenmerken, die in de voorafgaande uiteenzetting aan de orde kwamen, hier puntsgewijs in herinnering roepen. In de eerste plaats legt zowel het esthetische als het teleologische oordeel een *relatie tussen het bijzondere en het algemene*, waarbij - in tegenstelling tot het bepalende oordeel in het theoretisch gebruik van de rede - het bijzondere is gegeven en het algemene daarbij moet worden gezocht. In de tweede plaats merkten we op, dat zowel het esthetische als het teleologische oordeel geen betrekking heeft op de dingen zelf, maar op onze *reflectie* op de dingen. In beide gevallen is er sprake van een interpretatie van objecten, waarbij deze worden beoordeeld *alsof* zij doelmatig zouden zijn. Het verschil tussen beide typen is gelegen in de wijze waarop dit oordeel wordt voltrokken, in het geval van het esthetische oordeel door het gevoel van lust en onlust, in het geval van het teleologische oordeel door een begrip. In beide gevallen wordt een bepaald ontwerp van de wereld gerealiseerd (vgl. Kaulbach 1984, 8). In de derde plaats wordt zowel in het esthetische als in het teleologische oordeel, hoewel er geen sprake is van voorwerpelijke kennis, een aanspraak gedaan op een apriorische *intersubjectieve* geldigheid.

Naast deze formele overeenkomsten lijken het esthetische en het teleologische oordeel ook inhoudelijk door een zekere convergentie te worden gekenmerkt. Dat

komt vooral daarin tot uitdrukking, dat Kant zowel over de doelmatigheid van de natuur als over die van de geschiedenis bij herhaling spreekt in termen die zijn ontleend aan het esthetisch domein. In de eerste inleiding tot de KU zegt Kant, nadat hij gewezen heeft op het kunstmatige karakter van de teleologische classificatie: "So wie nun solche Klassifikation keine gemeine Erfahrungserkenntnis, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, so fern sie so gedacht wird, daß sie sich nach einem solchen Prinzip spezifiziere, auch als *Kunst* angesehen ..." (TW X, 28). Sprekend over de 'bildende Kraft' van het organisme stelt Kant dat het opvatten van de natuur *naar analogie* van het kunstwerk niet ver genoeg gaat, aangezien de natuur niet alleen als een kunstwerk kan worden opgevat, maar óók als de kunstenaar die het werk voortbrengt (KU B293; vgl. de opmerking over de 'große Künstlerin Natur', die ik in de voorafgaande noot citeerde).¹⁹

Ook in de geschriften over de doelmatigheid in de geschiedenis grijpt Kant op cruciale plaatsen terug op een esthetische terminologie, teneinde het specifieke karakter van de menselijke geschiedenis aan te duiden. Zo noemt hij de geschiedenis o.a. een roman ('Roman') en een toneel ('Weltbühne') of theater ('Schauplatz'), waarin zich een nooit eindigend toneelstuk afspeelt, waarvan het moeilijk te bepalen is of het een tragedie ('Trauerspiel') of een klucht ('Possenspiel') is, en waarvan wij zowel de spelers als de toeschouwers zijn (zie bijvoorbeeld TW XI, 48, 49 en 166). In het perspectief van de theorie van het reflecterend oordeel, zoals die in de KU wordt ontwikkeld, mogen we deze esthetische aanduidingen niet als een louter metaforische spreekwijze afdoen. Wat in deze esthetische wendingen tot uitdrukking komt is de opvatting, dat we de menselijke geschiedenis, zowel die van het individu als die van een collectief, kunnen opvatten als een verhaal, dat wil zeggen als een betekenisvol geheel. Betekenis bezitten de gebeurtenissen en handelingen niet op zichzelf, maar verkrijgen zij eerst in de reflectie. Door de reflexieve schepping van een plot krijgt iedere gebeurtenis en handeling een betekenis ten opzichte van de totaliteit van het verhaal. We mogen daarbij het ontologische gehalte van het reflecterend oordeel niet uit het oog verliezen. Het 'alsof' van het reflecterend oordeel mag niet begrepen worden als een gefantaseerde gestalte, een loutere schijn-gestalte naast de 'echte' geschiedenis; eerst in het reflecterend oordeel van de geschiedenis wordt deze immers tot een betekenisvolle samenhang, dat wil zeggen tot een *menselijke* geschiedenis.

De vaststelling dat de geschiedenis eerst in het reflecterend oordeel ontstaat

19. Omgekeerd merkten we op dat Kant in zijn analyse van de door mensen gemaakte kunst, deze steeds opnieuw in het perspectief plaatst van de natuur. Niet alleen stelt Kant dat men zich in geval van een geslaagd kunstwerk niet bewust is dat het kunst betreft, en niet natuur, maar ook dat het artistieke genie kan worden opgevat als een 'Naturgabe', op grond waarvan hij concludeert dat het de natuur is, die door middel van het genie de kunst haar regels verschaft (zie § 4.2.3 hierboven).

leert ons ook dat we niet kunnen spreken van *de* geschiedenis van een mens of een volk. Het reflecterend oordeel heeft een niet geringe 'speelruimte' bij de interpretatie van gebeurtenissen. Zo kunnen bijvoorbeeld de handelingen die een mens in het verderf storten afhankelijk van de reflectie een tragische, een komische of een moralistische indruk op de toeschouwer maken. Hoewel Kant in *Über den Gemeinspruch* een specifieke visie op de geschiedenis verdedigt, laat de volgende passage er geen misverstand over bestaan, dat dezelfde gebeurtenissen open staan voor verschillende interpretaties: "Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gotttheit, sondern selbst des gemeinsten aber wohlthendenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte tun, und bald darauf eben so tief in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem *Trauerspiel* zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum *Possenspiel*; und, wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zum Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander türmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist, wenigstens nach unseren Begriffen, sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider. Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* sein werde" (TW XI, 166-7; eerste twee curs. JdM).

Kants onvoorwaardelijke geloof in de rede maakt dat hij in de voorafgaande passage resoluut voor de optimistische interpretatie van geschiedenis kiest. Maar aangezien het geloof in de rede, zoals we hierna nog zullen zien, zich niet objectief laat bewijzen, kan hij voor zijn interpretatie op zijn best een intersubjectieve geldigheid claimen. Aangezien het reflecterend oordeel onlosmakelijk is verbonden met het esthetische oordeel, is de beschouwing van de geschiedenis altijd *mede* een kwestie van *smaak*.²⁰

20. Deze smaak lijkt afhankelijk te zijn van onze 'grondstemming' die aan onze wereldbeschouwing ten grondslag ligt. In § 4 van hoofdstuk 7 zal ik aan de hand van Diltheys *Weltanschauungslehre* nader ingaan op de fundamentele rol die de stemming speelt in onze interpretatie van de wereld.

4.4 Transcendentale en reflexieve verbeelding

De in het reflecterende oordeel tot stand gekomen betekenisvolle samenhang in de (individuele of collectieve) geschiedenis is niet alleen een kwestie van smaak, maar vereist volgens Kant ook de nodige *verbeeldingskracht*. Het loont de moeite om op deze plaats een moment stil te staan bij dit begrip, dat een fundamentele rol speelt in Kants gehele transcendentale onderneming. In § 2.3 werd duidelijk dat de verbeeldingskracht reeds in de *Kritik der reinen Vernunft* een cruciale rol speelt. In de transcendentale deductie kreeg de verbeeldingskracht immers de taak toebedeeld de synthese tot stand te brengen tussen zintuiglijkheid en verstand. Ook de transcendentale reflectie van de *rede* op zichzelf doet, voorzover daarin over niet-voorwerpelijke zaken gesproken wordt *alsof* het empirische voorwerpen betreft (vgl. § 2.3 van dit hoofdstuk), noodzakelijk een beroep op de verbeelding. Het is daarom allerminst verbazingwekkend dat Kant de transcendentale verbeeldingskracht in de KrV "ein Grundvermögen der menschlichen Seele" noemt, "das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt" (KrV A124, curs. JdM). In de KU aan het eind van de *Analytik des Schönen*, stelt Kant in een concluderende samenvatting, dat alles in de analyse van het esthetische oordeel uitloopt op de vrije wetmatigheid van de verbeeldingskracht (KU B69). Deze opmerking onderstreept opnieuw de centrale rol die Kant aan de verbeeldingskracht toekent. Niet alleen maakt de transcendentale verbeeldingskracht (door middel van haar transcendentale schemata) in de KrV de overgang mogelijk van zintuiglijkheid naar verstand, in de KU blijkt zij nu ook het vermogen te zijn dat in laatste instantie bepalend is voor de overgang van het verstand (het natuurbegrip) naar de rede (het vrijheidsbegrip).

Hoewel Kant het begrip verbeeldingskracht in de KrV en de KU dus niet in precies dezelfde betekenis hanteert, laten de verschillende toepassingen van dit begrip zich toch onder een gemeenschappelijke noemer brengen. Steeds duikt de verbeeldingskracht op als een *eenheidschepend vermogen*. In de KrV constitueert de verbeeldingskracht de eenheid van receptiviteit en spontaniteit, dat wil zeggen de eenheid van het kennende subject. In de KU constitueert de verbeeldingskracht niet alleen de eenheid van het esthetisch subject, maar vormt zij als intermediair van het ken-, het gevoels-, en het wilsvermogen de index voor de vraag naar het subject in zijn totaliteit (Mörchen 1930, 489). In de reflectie op de geschiedenis schept de verbeeldingskracht bovendien de eenheid van dit subject in de tijd. Daarbij gaat het steeds om een *tegenwoordig stellen van het niet-tegenwoordige*. Anders dan in de traditie voor hem, vat Kant de produkten van deze verbeelding niet op als schijn. De verbeelding is een *constitutief* vermogen: zij doet de wereld *als* zus of zo aan de mens verschijnen.

De analyse van het reflecterend oordeel over de geschiedenis maakt duidelijk,

dat de produktieve verbeeldingskracht daarbij 'nieuwe natuur' voortbrengt. De verbeelding opent een wereld, waarin ons voorwerpen tegemoet treden, die in het geheel niet het karakter van voorhanden-zijn hebben. Om die reden maakt juist de verbeelding de overgang van het fenomenale naar het noumenale mogelijk en vormt zij als zodanig een oorspronkelijke bron van zingeving voor de mens. Door het bijzondere in de context van een geheel te plaatsen en het daarmee betekenis te verlenen, maakt de verbeeldingskracht het mogelijk de wereld te *verstaan*. Waar de KrV de natuur reduceerde tot een louter causale samenhang (vgl. § 2.2. hierboven), daar ontsluit de KU een ruimte voor een hermeneutiek, niet alleen van de geschiedenis, maar óók van de natuur.

Ik wil het fundamentele belang van de verbeeldingskracht in de transcendentiaalfilosofie nog nader adstrueren, door haar in de context plaatsten van het *blinde toeval*, dat in de transcendentiaalfilosofie evenals de verbeeldingskracht een bescheiden, maar desalniettemin cruciale rol speelt. We kwamen het toeval ('Zufall' of 'blindes Ungefähr') reeds enkele malen min of meer terloops tegen in de voorafgaande uiteenzetting van het reflecterend oordeel. Binnen het gebied dat door de KrV wordt bestreken, de door het verstand mechanistisch begrepen natuur, lijkt het toeval op het eerste gezicht geen plaats te hebben. Kant merkt evenwel op dat de logische noodzakelijkheid van de verstandscategorieën zich niet direct uit deze begrippen zelf laat afleiden, "sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*" (KrV B765). Is zo zelfs de meest strenge natuurwetenschappelijke kennis al mede afhankelijk van de toevalligheid van de ervaring, voorbij de grenzen van het 'eiland van het zuivere verstand' wordt de ervaring van het toeval zelfs niet meer beteugeld door de noodzakelijkheid van de verstandsbegrippen. De oceaan van het toeval die het eiland van het verstand omringt is bovendien onmetelijk groot. In welke richting we ook denken, steeds blijft de toevalligheid als grens aanwezig (zie Jaspers 1957, 260). In het voorafgaande stuitten wij op de toevalligheid van het bestaan van organismen (§ 4.2.4) en op het blinde toeval dat aan de menselijke geschiedenis ten grondslag zou kunnen liggen (§ 4.2.5). Buigen we ons over het menselijke kenvermogen zelf, dan moeten we volgens Kant bovendien erkennen dat het ook toeval is dat dit wordt gekenmerkt door de vormen der aanschouwing en de categorieën die het feitelijk te zien geeft. Op een meer fundamenteel niveau is het evenzeer toevallig dat ons kenvermogen wordt gekenmerkt door de twee stammen van zintuiglijkheid en verstand.²¹ Toe-

21. In de transcendentale kritiek verheldert Kant dit door twee stammen gekenmerkte menselijke kenvermogen, door het te contrasteren met een ander kenvermogen, het *intellectus archetypus*, dat hij ook wel aanduidt als een "intellektuelle Anschauung" (zie o.a. KrV B72, B159, B308, B334) of een "intuitiver Verstand" (KU B347). Waar de menselijke kennis, vanwege haar gespleten geaardheid, naast het produktieve vermogen van het verstand aangewezen is op de receptieve-

vallig is volgens Kant zelfs het bestaan van de dingen als zodanig. Binnen het kader van onze verstandelijke kennis is alles wat wij in de natuur aantreffen causaal bepaald, maar de ervaringsruimte als geheel kan niet anders dan als toevallig worden bestempeld. Deze ervaring van het volstrekt toevallige van de wereld komt pregnant tot uitdrukking in de negatieve lust die het sublieme, dat wil zeggen het chaotische, volstrekt ondoelmatige karakter van de natuur, in ons oproept. Het sublieme doordringt ons van het besef dat een antwoord op de vraag waarom en waartoe de wereld er is niet kan worden gegeven. Dit besef noemt Kant *de ware afgrond voor de menselijke rede*: "Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" (KrV A613).

Opnieuw dienen we het agnostische karakter van Kants transcendentiaalfilosofie voor ogen te stellen. Kant stelt niet dat het bestaan van de wereld zinloos is, wel dat de vraag naar de zin van de wereld door de theoretische rede niet kan worden beantwoord en in zekere zin niet eens kan worden gesteld. Zin kan de wereld enkel verkrijgen door ons zedelijk handelen, dat wil zeggen door onze *goede wil* (TW VII, 18). Het zedelijk handelen is echter slechts mogelijk indien we in onze reflectie de wereld beschouwen als iets dat *ruimte biedt voor de realisatie van redelijke doeleinden*. Hierin is het fundamentele belang van het reflecterend oordeel en van de verbeeldingskracht gelegen: zij maken het ons mogelijk te leven met de toevalligheid van al wat is zonder in een of andere vorm van nihilisme te vervallen (vgl. Kaulbach 1984, 8, 198v.).²² De reflexieve ideeën met

teit van de aanschouwing, brengt het *intellectus archetypus* ook het bestaan voort van de objecten, die het kent. Terwijl de gespleten aard van ons kenvermogen ons dwingt een scheiding aan te brengen tussen vorm en materiaal van het gedachte, tussen het algemene en het bijzondere, het mogelijke en het werkelijke, het mechanistische en het doelmatige, daar zouden deze onderscheidingen voor het *intellectus archetypus* samenvallen, dat wil zeggen in hun eenheid worden gedacht (KU B344v.; zie Jaspers 1957, 241v., 261v.). Ongeacht of een dergelijk kenvermogen ook werkelijk bestaat (dat is hier irrelevant), leert het gedachtenexperiment ons dat het menselijk kenvermogen niet noodzakelijk is, maar toevallig. Ook in de *Prolegomena* stelt Kant dat het ongerijmd zou zijn, "wenn wir unsere Erfahrung vor die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsre Anschauung in Raum und Zeit vor die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand aber vor das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollte, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung vor allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen" (TW V, 225).

22. Kants reflecties omtrent de toevalligheid van het zijn kunnen worden geplaatst in de bredere context van de ontwikkeling van de moderne filosofie. Vuyk merkt in zijn studie over de wil bij Nietzsche en Heidegger op, dat de idee van de radicale contingentie van de wereld voor het eerst opkwam in de laat-middeleeuwse discussie over de absolute vrijheid van God (die ook de vrijheid inhield de wereld al of niet te scheppen). Vuyk verdedigt de these dat de gehele moderne filosofie "geboren is uit het inzicht in de contingentie van de wereld en het verlangen in deze wereld nieuwe verankeringspunten te vinden, nu gebleken is dat degene die eeuwenlang als de vaste grond van de wereld beschouwd was, God, juist de verantwoordelijke is voor de losgeslagenheid van zijn schepping" (Vuyk 1990, 169). In dit perspectief bezien dient het nihilismeprobleem, door

betrekking tot de schoonheid en de doelmatigheid van de natuur en de sensus communis zijn in die zin niet alleen, zoals de theoretische ideeën, heuristische principes, maar op een fundamenteeler niveau *oriëntatieprincipes* van de rede (Makkreel 1986, 76). In *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786) merkt Kant op dat onze oriëntering in het denken, net als onze oriëntatie in een geografische ruimte, uitgaat van in de ervaring gekende voorwerpen, maar zich van de geografische oriëntatie onderscheidt doordat zij tevens boven deze ervaring uitgaat. Wanneer het denken boven de ervaring uitgaat, betreedt het een 'ruimte', waarin in het geheel geen objecten meer zijn om zich op te oriënteren, zodat onze rede nog uitsluitend op haar eigen subjectieve principes kan steunen. Deze principes zijn niets anders dan "das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses" (TW V, 270). Indien we als *redelijke* wezens willen leven, dienen we daarop te vertrouwen. Aangezien we daarbij boven de ervaring uitgaan laten we de mogelijkheid van een objectief bewijs achter ons. We kunnen ons hier slechts beroepen op subjectieve gronden, dat wil zeggen op het *geloof van de rede* ('Vernunftglaube'). Een dergelijk geloof fungeert als een postulaat (277).²³

Delfgaauw merkt in zijn commentaar op *Was heisst: sich im Denken orientieren?* op, dat het denken hier een *rationele sprong* maakt. Een dergelijke sprong vereist echter dat we ons ergens tegen af kunnen zetten: "Bij een sprong van de rede, d.w.z. van de mens als redelijk wezen, zetten wij ons af tegen de toevalligheid, tegen het zichzelf niet verklaren, tegen mijn menselijk bestaan. Het is de sprong van toeval naar noodzaak, van onmogelijkheid te verklaren naar verklaring" (Delfgaauw 1988, 46). Wie de ervaring van de contingentie niet tot zichzelf toelaat, zal de behoefte van de rede aan deze sprong niet *voelen*. "Men zal eerder bereid zijn de sprong te maken, wanneer men doordrongen is van zijn eigen toevalligheid, van de onmogelijkheid zichzelf te verklaren" (Delfgaauw 1988, 48). In het voorafgaande zagen we, hoezeer Kants kritiek gedragen wordt door het besef van de radicale toevalligheid van het bestaan. In het licht van de zojuist geciteerde woorden van Delfgaauw verwondert het dan ook niet, dat de kritiek van de rede uitloopt op een apologie van de hoop.

Nietzsche geïdentificeerd met het ontbreken van een antwoord op de vraag 'waartoe' (WS III, 557; vgl. De Mul, RV 58v.), zich reeds geruime tijd vóór de 'dood van God' aan, namelijk met het verlies in de late Middeleeuwen van de evidentie van de noodzakelijkheid van de schepping.

23. Volgens Kant is dit beroep op het geloof allerminst in strijd met de kritische filosofie. In tegen-deel: de kritische begrenzing van de theoretische rede is er juist op gericht "um zum Glauben Platz zu bekommen" (KrV Bxxx).

In het voorafgaande heb ik me grotendeels beperkt tot een uitleg van een aantal aspecten van Kants transcendentiaalfilosofie. Ofschoon iedere uitleg in zekere zin reeds een interpretatie is (al was het alleen maar vanwege de selectie van de aspecten die men wenst uit te leggen), heb ik in het voorgaande een evaluatie van het besprokene grotendeels achterwege gelaten. Ter afsluiting van dit hoofdstuk wil ik enkele evaluerende en kritische kanttekeningen plaatsen bij Kants transcendentale onderneming. De relevantie voor de interpretatie van Diltheys transformatie van de transcendentiaalfilosofie is hierbij opnieuw het criterium. De beschouwing vangt aan met een korte evaluatie van de resultaten van het transcendentale onderzoek, waarbij ik zal aanknopen bij de aan het begin van dit hoofdstuk geformuleerde tegenstelling tussen dogmatisme en skepticisme, die Kant aanzette tot zijn transcendentale kritiek. Daarna ga ik nader in op twee fundamentele vooronderstellingen van deze kritiek. Eerst zal ik stilstaan bij de ontologische wending naar de subjectiviteit en de daarmee samenhangende antropologisering van het denken, die in de transcendentiaalfilosofie worden bewerkstelligd. Vervolgens ga ik nader in op het tijdloze karakter dat Kant aan de transcendentale subjectiviteit toeschrijft. Tenslotte zal ik, in aansluiting bij Heideggers interpretatie van Kant, nader ingaan op het voor de transcendentiaalfilosofie fundamentele thema van de eindigheid, aangezien dit thema een centrale plaats zal gaan innemen in de na-kantiaanse filosofie en in die van Dilthey (en Heidegger) in het bijzonder.

5.1 Voorbij dogmatisme en skepticisme: de kritische wending

Kant hoopte met zijn transcendentale kritiek een antwoord te formuleren op zowel ongerijmdheden van het door een onvoorwaardelijk geloof in de rede gekenmerkt *dogmatisch* rationalisme, als op het *skepticisme* van de empiristische traditie. De vraag die ik zou willen beantwoorden luidt: in hoeverre is Kant erin geslaagd deze tweevoudige dreiging daadwerkelijk te bedwingen? Ik maak daartoe eerst enkele algemene opmerkingen, en spits de beantwoording van de vraag vervolgens toe op het reflecterend oordeel.

Het transcendentaal onderzoek is, zoals duidelijk is geworden, gericht op de analyse en de rechtvaardiging van het synthetisch oordeel a priori. In de transcendentale deductie werd vastgesteld *dat* dit synthetisch oordeel mogelijk is, *hoe* het mogelijk is, en tenslotte *in hoeverre* het mogelijk is. Het rationalisme vóór Kant, vertegenwoordigd door o.a. Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz en Wolff, stemt in zoverre met Kant overeen, dat het eveneens synthetische oordelen a priori moge-

lijk acht, zij het dat dit mundane rationalisme daarbij, anders dan Kant, vaak uitgaat van aangeboren kennis. De cruciale vraag - hoe apriorische kennis, die het mogelijk maakt uitspraken te doen over voorwerpen los van hun gegeven zijn voor de zintuigen, überhaupt mogelijk is - kon door het rationalisme echter niet worden opgelost (vgl. Duintjer 1966, 96). Apriorische kennis kan niet afkomstig zijn van de voorwerpen, noch worden de voorwerpen scheppend voortgebracht door de menselijke geest (zie noot 21). Het rationalisme restte weinig anders dan het zoeken naar bovenzinnelijke antwoorden, zoals een goddelijke aanschouwing van de ideeën bij de voortbrenging van de dingen (Plato), of een *harmonia praestabilita*, die de godheid van meet af heeft aangebracht (Leibniz). Met het wegvallen van de onbetwijfelbare zekerheden van het geloof na de Middeleeuwen kon dit soort oplossingen echter steeds minder bevredigen. Zeker zo problematisch waren de vele ongerijmdheden waartoe het rationalisme leidde, wanneer het zijn onvoorwaardelijke geloof in de zuivere rede volgde. Kant besteedt een belangrijk deel van de transcendentale dialectica van de KrV aan de weerlegging van de traditionele metafysische bewijzen van het bestaan van God (vgl. § 2.4 hierboven). In het voor-kritische rationalisme wordt het bestaan van God afgeleid uit de wereld of de rede, maar is God anderzijds steeds voorondersteld als garantie van de zekerheid van de redelijke kennis. Kant stelt tegenover dit onkritische gebruik van de rede een scherpe demarcatie voor tussen het constitutieve en het regulatieve gebruik van de rede, dat wil zeggen tussen het immanente en transcendente gebruik ervan.

Aan het empirisme, meer bepaald aan het werk van Hume, komt de eer toe, Kant uit zijn voorkritische, dogmatische sluimer te hebben gewekt (Prol A13). Hume leidt, evenals Locke dit voor hem had gedaan, de zuivere verstandsbegrippen af uit de ervaring. Alle menselijke kennis berust volgens het empirisme uiteindelijk op zintuiglijke waarneming. De menselijke geest is aanvankelijk een onbeschreven blad ('tabula rasa') dat eerst door de ervaring wordt volgeschreven. Het empirisme kampt echter met een groot probleem: het kan onmogelijk verklaren hoe logisch noodzakelijke en algemeengeldige kennis (zoals die van de wiskunde en de natuurwetenschappen) mogelijk is. Dit weerhield Locke er volgens Kant overigens niet van, uitspraken te doen die ver boven de ervaring uitgaan. Daarmee verviel Locke tot filosofische 'dweperij' (KrV B128). Hume concludeerde uit de (foutieve) afleiding van verstandsbegrippen uit de ervaring, dat men met behulp van deze begrippen nooit en te nimmer boven de ervaring uit kan komen. Hoewel Hume zich daarmee als een consequenter denker dan Locke profileerde, restte hem, gezien de successen van wiskunde en natuurwetenschappen, niets anders dan 'skeptische grootspraak' (KrV B127, A757).

Teneinde aan de skeptische grootspraak van het empirisme te ontkomen, plaatst Kant tegenover het empiristische ervaringsbegrip een fundamenteel ander

ervaringsbegrip. Weliswaar deelt Kant met het empirisme het uitgangspunt, dat ervaringskennis *met* de ervaring aanvangt, maar hij voegt daar onmiddellijk aan toe, dat deze eerst via de door de rede bewerkstelligde apriorische syntheses van het receptief verkregen materiaal wordt gerealiseerd. Kennis is slechts mogelijk als samenspel van zintuiglijke receptie en verstandelijke spontaniteit. Juist aan deze logisch noodzakelijke en algemeengeldige syntheses ontleent de ervaringskennis haar objectiviteit. Kants weerlegging van het dogmatisme en het scepticisme kan een *tour de force* worden genoemd, aangezien hij de eindigheid van de menselijke rede - die door het dogmatisch rationalisme niet wordt erkend, wat dit rationalisme verleidt tot talloze ongerijmdheden - weet om te buigen tot de mogelijkheidsvoorwaarde van logisch noodzakelijke en algemeengeldige kennis, hetgeen hem in staat stelt kritisch stelling te nemen tegen het scepticisme van het empirisme. Weliswaar erkent Kant de relativiteit van de menselijke kennis, aangezien apriorische vormen van de zintuiglijkheid en de categorieën van het verstand niet de enig mogelijke synthetische vermogens zijn - het gedachtenexperiment met het *intellectus archetypus* maakt dit duidelijk - maar deze erkenning leidt bij hem niet tot een of andere vorm van kentheoretisch relativisme, omdat hij ervan uitgaat dat de apriorische syntheses geldigheid bezitten voor *iedere mens*.

In zoverre Kant zowel de fundamentele rol van de ervaring als de noodzaak van een verstandelijke synthese erkent, kan de transcendentiaalfilosofie een *synthese* van empirisme en rationalisme worden genoemd. Het nieuwe ervaringsbegrip van de transcendentiaalfilosofie voert echter ver boven de ontologieën van empirisme en rationalisme uit. De apriorische voorwaarden van de mogelijkheid van de ervaring zijn voor Kant immers tegelijkertijd de voorwaarden van de mogelijkheid van de *voorwerpen van de ervaring* (vgl. § 2.3 hierboven). Ook de rol die Kant hierbij aan de verbeeldingskracht toeschrijft onderscheidt de transcendentiaalfilosofie op scherpe wijze van het empirisme en het rationalisme voor hem. Zowel het voor-kritische rationalisme als het empirisme wantrouwen de veelal louter reproductief opgevatte verbeeldingskracht (vgl. Beardsley 1966, 168-178). De rehabilitatie van de verbeeldingskracht bij Kant luidt een ontwikkeling in, die in de Romantiek, in het bijzonder in het transcendentale idealisme van Schelling en heel pregnant ook in de filosofie van Nietzsche, zal leiden tot een fundamentele esthetisering van de rede en de natuur, waarbij de theoretische rede haar primaat verliest (vgl. De Mul, RV 6-9). In het vervolg zullen we zien dat ook Dilthey onder invloed van deze romantische traditie in zijn levensfilosofie tot een esthetisch gefundeerde ontologie komt.

De bijdrage van Kant aan de 'esthetisering van het wereldbeeld' (en zoals we later zullen zien ook die van Dilthey) wordt, indien we haar vergelijken met die van Schelling en Nietzsche, gekenmerkt door een kritische terughoudendheid. De winst van Kants analyse van de reflecterende dimensie van de rede is er vooral

in gelegen dat hij aan de esthetische en de teleologische reflectie een van de theoretische en de praktische rede onderscheiden domein toewijst. We kunnen deze winst verhelderen aan de hand van Kants kritiek op de esthetische theorieën van het dogmatisch rationalisme en het sceptisch empirisme (KU B246v.). Kant verwijt de empiristische esthetica - waarvoor bij hem met name Edmund Burke model staat - dat zij geen onderscheid aanbrengt tussen het aangename en het schone, de rationalistische esthetica daarentegen, dat zij geen onderscheid maakt tussen het schone en het goede (KU, B246, vgl. § 4.2.1). Voor het empirisme is het schone niets anders dan de zintuiglijke respons op de prikkels van het esthetische object. Dit maakt het esthetische oordeel tot een subjectieve aangelegenheid, in de zin dat het aangename contingent is, dat wil zeggen: voor iedereen verschillend kan zijn. Als het empirisme al zou kunnen argumenteren voor de algemeengeldigheid van het esthetische oordeel, dan zou toch deze algemeengeldigheid ten hoogste als een empirische hypothese kunnen worden opgevat: een *toevallige* overeenkomst in het esthetisch oordelen van mensen. Het empirisme kan echter volgens Kant niet verklaren, dat een esthetisch oordeel de aanspraak impliceert dat ieder redelijk wezen op dezelfde wijze *behoort* te oordelen.

Het rationalisme claimt wel algemene geldigheid voor het esthetische oordeel, maar ziet geen kans dit oordeel kwalitatief te onderscheiden van het theoretische oordeel. Het wordt opgevat als een (vanwege het zintuiglijk karakter) confuus theoretisch oordeel, dat kennis *over het object* verschaft (KU B47). De doelmatigheid, die in het esthetische oordeel wordt uitgesproken, wordt door het rationalisme aan het object zelf toegeschreven. In het rationalisme kan het vraagstuk van de intersubjectieve geldigheid dus in feite in het geheel niet opkomen; in het empirisme kan het probleem van de intersubjectieve geldigheid wel worden gesteld, maar niet beantwoord.²⁴

Kant verdedigt tegenover de problematische opvattingen van het empirisme en het rationalisme een theorie die van de subjectiviteit van het esthetische (en het teleologische) oordeel uitgaat en die tegelijkertijd op transcendentale (en niet op louter empirische) gronden argumenteert voor de intersubjectiviteit van dit oordeel. Deze argumentatie stelt, zoals we gezien hebben, in het geval van het esthe-

24. Guyer spreekt in zijn diepgaande studie van Kants esthetica tegen, dat de rationalistische esthetica het vraagstuk van de intersubjectiviteit van het esthetisch oordeel in het geheel niet aan de orde heeft gesteld. Hij deelt echter de strekking van Kants kritiek op de rationalistische en de empiristische esthetica, aangezien beide terugvallen op een vorm van transcendentie metafysica, die Kant met recht in zijn kritiek van de zuivere rede had gekritiseerd (Guyer 1979, 4-8). De empiristische esthetica vervalt, zoals Locke dit had gedaan op het terrein van de kentheorie, tot filosofische 'dweperij', door het onkritisch poneren van een 'sense of Beauty', een absolute standaard die aanwezig zou zijn in ieder menselijk wezen. De rationalistische esthetica neemt, in navolging van Leibniz, bij het vraagstuk van de intersubjectiviteit haar toevlucht tot het poneren van een *harmonia praestabilita*.

tische oordeel dat het gevoel van lust en onlust betrekking heeft op de harmonie tussen verstand en verbeeldingskracht die door het esthetisch object wordt opgeroepen, zonder dat dit resulteert in een daadwerkelijk theoretisch oordeel over het object in kwestie. Het esthetische oordeel betreft immers een algemeen behagen zonder begrip. Het teleologische oordeel is wel een begrippelijk oordeel, maar ook hier gaat het uitsluitend om een doelmatigheid die de rede ten behoeve van zichzelf poneert. Kant impliceert daarbij een zinvol onderscheid tussen een objectieve geldigheid in natuurwetenschappelijke zin en een aanspraak op intersubjectieve geldigheid. Hoewel alle oordelen *ontologisch* subjectief zijn (dat wil zeggen: hun transcendentale grond bezitten in een apriorische synthese van het subject), zijn *met betrekking tot hun object* theoretische en reflecterende oordelen wezenlijk verschillend. Het theoretisch oordeel heeft betrekking op het in de empirische ervaring geconstitueerde object, het esthetisch en teleologisch oordeel heeft uitsluitend betrekking op de menselijke rede zelf.

Nu staat of valt Kants analyse van de reflexieve rede, en meer algemeen de gehele transcendentiaalfilosofie, met de aanname van twee fundamentele vooronderstellingen. De eerste aanname betreft het (in ontologische zin) *subjectieve* karakter van alle syntheses die aan het oordelen ten grondslag liggen; de tweede het *tijdsloze* karakter dat aan dit transcendentale subject wordt toegeschreven. In het vervolg zal duidelijk worden dat Dilthey, staande in de transcendentale traditie en daarbij vooral voortbouwend op de notie van het reflecterend oordeel, juist deze beide fundamentele vooronderstellingen amendeert, hetgeen leidt tot een fundamentele transformatie van het transcendentale filosoferen, waarin het door Kant bedwongen relativisme probleem zich weer in alle hevigheid voordoet. Dit is een goede reden om op deze plaats beide vooronderstellingen nader te onderwerpen.

5.2 Het ontologisch subjectivisme van de transcendentiaalfilosofie

In het voorafgaande merkte ik op, dat Kants transcendentale onderzoek niet uitsluitend als een (positivistische) kenleer geïnterpreteerd mag worden. Het transcendentale onderzoek van de rede heeft ontologische (ofwel metafysische) implicaties. De beantwoording van de vraag naar de voorwaarden van de mogelijkheid van kennis onthult tevens iets van de *zijnswijze* van de gekende objecten. Dat komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in het feit dat Kant de transcendentale vraag naar de apriorische synthese van het verstand ook kan formuleren als de vraag "Wie ist Natur *selbst* möglich?" (Prol A109, curs. JdM). Hier dienen we de transcendentale ontologie evenwel scherp te onderscheiden van hetgeen in de voor-kritische filosofie onder ontologie werd verstaan. In de voorkritische ontologie

was de vraag naar het zijnde de vraag naar de meest elementaire kenmerken van het zijnde. Wat deze ontologische vraagstelling onderscheidde van het empirische onderzoek van de zijnden was haar aanspraak op grotere algemeenheid (zie Duintjer 1988, 75). Met de ontwikkeling van de empirische wetenschappen kwam deze ontologie in toenemende mate onder druk te staan. Aanhangers van de empirische wetenschappen, zoals Hume, eisten van deze ontologie dat ze aan hetzelfde criterium zou voldoen als de empirische wetenschappen, dat wil zeggen dat haar uitspraken empirisch toetsbaar dienden te zijn. Aan dat criterium kon de voorkritische ontologie niet voldoen, aangezien het 'zijnde in het algemeen en in zijn geheel' geen mogelijk voorwerp is van empirische toetsing. De meer rationalistisch geïnspireerde voorkritische ontologie ontweek de discussie met de (verdedigers van de) empirische wetenschappen doordat zij aanspraak maakte op een niet-empirische kennis van de zijnden. Deze strategie werd echter doorkruist door de transcendentale kritiek op dit ongerechtvaardigde transcendente gebruik van de rede. De transcendentiaalfilosofie ontkent immers de mogelijkheid op welke wijze dan ook theoretische kennis te verwerven van de zijnden als zodanig, d.w.z. onafhankelijk van hun empirische verschijning aan de mens.

De transcendentale ontologie onderscheidt zich daardoor van de problematisch geworden voorkritische ontologie, dat zij de vraag naar het zijnde transformeert tot de vraag waaraan iets moet voldoen om als 'zijnd' te kunnen gelden. "Indien de vraag 'wat is het zijnde' in deze zin wordt genomen, wordt er dus niet gevraagd naar feitelijke informatie over bestaande entiteiten - welke er in feite voorkomen, wat voor eigenschappen ze vertonen, waar hun voorkomen door verklaard kan worden; in die zin dus *geen* 'empirische wetenschap' - maar naar een explicitering of verheldering van het maatgevend bestek of kader, waardoor wijzelf ons reeds laten leiden bij ons spreken over entiteiten, bij ons waarnemen van, theoretisch zoeken naar en praktisch omgaan met, al datgene wat krachtens deze maatstaven als 'zijnd' geldt" (Duintjer 1988, 77). De transcendentiaalfilosofie vraagt met andere woorden terug van de empirische objecten in natuur en geschiedenis naar de voorwaarden van de mogelijkheid van hun verschijnen (vgl. De Boer 1989, 176). Een dergelijke kritische ontologie heeft weliswaar, evenals de voorkritische, óók betrekking op de zijnden, maar slechts voor zover die binnen het maatgevende kader kunnen verschijnen.

In de bespreking van de transcendentiaalfilosofie bleek, dat Kant in zijn analyse van de voorwaarden van de mogelijkheid van het verschijnen van de zijnden, deze steeds opnieuw terugvoerde op de redelijke syntheses van het *menselijke subject*. Dit subject is niet een of ander individueel empirisch subject, maar het transcendentale subject, de cognitieve structuur die in alle redelijke subjecten gelijkelijk moet worden voorondersteld (vgl. KU B136). Dit subject wordt tot het maatgevende kader waarbinnen de zijnden eerst kunnen verschijnen. "Het mense-

lijke zelfbewustzijn wordt opgevat als een *subjectum*, dat funderend ten grondslag ligt aan alle vormen van objectiviteit" (Duintjer 1966, 115). Deze ontologische wending naar de subjectiviteit betekent een radicale breuk met een lange traditie. Kant was zich daarvan blijkens de aard van de beeldspraak die hij in de inleiding tot de KrV gebruikt, zeer van bewust. Hij duidt deze wending aan als copernicaans (KrV Bxvi).²⁵

Een belangrijke consequentie van de copernicaanse wending naar de subjectiviteit is dat de antropologie een fundamentele plaats gaat innemen in de filosofie. Hoewel de betekenis van deze omslag eerst na Kant nadrukkelijk aan het licht treedt - in de in de negentiende eeuw inzettende ontwikkeling van de wijsgerige antropologie en in het bijzonder in de aanspraak van deze discipline de meest fundamentele wijsgerige discipline te zijn²⁶ - is zij bij Kant reeds duidelijk bespeurbaar. Kenmerkend voor deze omslag is een passage in de inleiding van de *Logik*, die Kant in 1800, dus ongeveer twintig jaar na de KrV, publiceert. Daarin herhaalt Kant zijn opmerking uit de KrV dat de taak van de filosofie is gelegen in de beantwoording van de volgende drie vragen: "1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?" (KrV A 805), maar hij voegt er ditmaal nog een vierde vraag aan toe: "Was ist der Mensch?" (TW VI, 448).

Dat Kant eerst in 1800 deze fundamentele vraag naar de mens toevoegde aan de drie eerdere vragen hangt wellicht samen met het feit dat hij pas geleidelijk aan de volledige reikwijdte is gaan overzien van de 'copernicaanse wending' van zijn transcendentiaalfilosofie. Eerst in de late *Reflexionen* spreekt Kant van een 'Anthropologia transscendentalis' (zie Hinske 1966, 427). Dat Kant geen vierde,

25. De wending naar de subjectiviteit laat zich eveneens pregnant aflezen aan de verandering die het begrip 'transcendentaal' bij Kant ondergaat (vgl. § 1 van dit hoofdstuk). Waar dit begrip in scholastieke traditie de meest elementaire kenmerken van de voorwerpen als zodanig aanduidde, dus los van de menselijke kennis, daar wordt het bij Kant tot een begrip dat de *subjectieve* grond van de voorwerpen der ervaring aanduidt. Het adjectief "copernicaans" is, alhoewel het de radicaliteit van de breuk in de westerse traditie goed tot zijn recht laat komen, enigszins misleidend, aangezien Copernicus het geo- en antropocentrisme van het voorafgaande ptolemeïsche wereldbeeld verwierp, terwijl Kant het menselijk subject juist tot grondslag van de totale ervaringswereld maakt.
26. Zo maakt Feuerbach een halve eeuw na Kant "den Menschen ... zum ... universalen Gegenstand der Philosophie - die Anthropologie also ... zur Universalwissenschaft" (Feuerbach 1843, 87). In hoofdstuk 4 zullen we zien, dat ook Dilthey de antropologie tot de fundamentele wijsgerige discipline verheft. Haar hoogtepunt zal deze antropologisering van de filosofie vinden in de filosofische antropologie, die in de twintiger jaren van onze eeuw door Scheler en Plessner is ontwikkeld. Zo schrijft Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: "In gewissem Verstande lassen sich alle zentrale Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme" (Scheler 1928, 13; vgl. Marquard 1982).

antropologische kritiek aan zijn transcendentale onderneming heeft toegevoegd²⁷, heeft zijn grond echter niet primair in een late bewustwording van deze fundamentele implicatie van de transcendentiaalfilosofie, maar heeft een meer inhoudelijke reden. De toelichting die Kant in de *Logik* bij de vier vragen geeft, maakt duidelijk dat de transcendentale vraag naar de mens niet opgevat mag worden als een vraag *naast* de andere drie. Nadat Kant heeft opgemerkt dat ieder van deze vragen beantwoord wordt in een speciale tak van de filosofie (waarbij de antropologie de vierde vraag krijgt toebedeeld) vervolgt hij: "Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" (*Logik* A 25). De vraag naar de mens blijkt niet van dezelfde orde te zijn als de drie overige vragen, maar is een vraag, die in ieder van deze vragen steeds impliciet wordt voorondersteld. Het is voor Kant de meest oorspronkelijke vraag, die in de andere drie vragen steeds noodzakelijkerwijze is meegesteld.

We kunnen dit verhelderen door de vier vragen van Kant te vergelijken met de indeling van de voorkritische metafysica. De drie eerste vragen die Kant stelt, stemmen overeen met de traditionele indeling van de *metaphysica specialis* in een *cosmologie*, die kennis beoogt van de natuur in de meest brede zin van het woord, een *psychologie*, gericht op het menselijke handelen en de vrijheid, en een *theologie*, die de bovenzinnelijke God tot onderwerp heeft (vgl. KrV A334). In de traditionele metafysica ligt aan deze drie takken van de *metaphysica specialis* de *metaphysica generalis* ten grondslag, waarin de meest algemene kenmerken van het zijnde aan de orde worden gesteld. Het fundamentele belang van de antropologie in de transcendentiaalfilosofie is nu daarin gelegen, dat zij de plaats inneemt van de traditionele *metaphysica generalis* (zie Heidegger, KM 197v.). De transcendentiaalfilosofie maakt duidelijk dat de metafysische vraag naar het zijn van

27. Weliswaar heeft Kant in 1798 een boek gepubliceerd onder de titel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, maar dit geschrift behelst niet de transcendentale vraag naar de mens, maar is een verzameling empirische wetenswaardigheden ter bevordering van de zelfverwerkelijking van de lezer: "Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (BA II). In deze sluit zij nauw aan bij de in de KU beargumenteerde vrijheid van de mens zich doelen te stellen (vgl. § 4.2.5 hierboven). Om deze vrijheid te kunnen uitoefenen, dient de mens echter weet te hebben van de verschillende mogelijkheden, die zich daarbij voordoen. De pragmatische antropologie beoogt een dergelijke 'Weltkenntnis', die niet louter op het theoretisch kennen is gericht, maar op kennis, die in ons in staat stelt het (wereldlijke) spel 'mee te spelen' (BA VII). Om een dergelijke kennis op te doen raadt Kant aan veel te reizen (of ten minste reisverhalen te bestuderen), historische werken te lezen, als ook biografieën en literatuur, zoals romans en toneelstukken (BA X). Slechts wie op deze wijze zijn verbeelding prikkelt, kan volgens Kant zijn rol als wereldburger naar behoren spelen.

de zijnden niet kan worden gesteld zonder de vraag naar de mens te stellen.²⁸

Kan dit inzicht, dat zal gaan behoren tot de fundamentele vooronderstellingen van de filosofische hermeneutiek, bijzonder vruchtbaar worden genoemd, de wending naar de subjectiviteit heeft in het geval van Kant ook een zeer negatieve consequentie voor het ervaringsbegrip. Kant kan op grond van zijn uitgangspunt de ervaring niet anders begrijpen dan als een *objectivering* door een subject. Slechts aan wat in een voorstellende objectivering wordt vastgelegd, komt binnen dit maatgevende kader realiteit toe. De objectivering van de natuur is de noodzakelijke keerzijde van de subjectivering van de mens (Heidegger, GA 5, 106-11; zie § 2.1.3 van hoofdstuk 8). In het voorafgaande zagen we dat Kant er zelfs niet aan ontkwam in objectiverende termen te spreken over het transcendentale kader, dat aan iedere objectivering vooraf gaat (zie § 2.3 hierboven). Een gevolg van dit ervaringsbegrip is ook, dat de transcendentiaalfilosofie met betrekking tot de vraag naar het zijn een *ontologische* voorrang geeft aan de theoretische ervaring: "Alle geldige kennis is gegrond in het domein van de rede en speelt zich af òf in het vlak van de 'Boden der Erfahrung', of is althans op deze bodem gebouwd" (Duintjer 1966, 119). De natuurwetenschappelijke objectivering van de natuur vormt een fundament, dat in de uitleg van de praktische en de reflexieve rede steeds is voorondersteld. Zelfs wanneer Kant in de transcendentiaalfilosofie het primaat toekent aan de praktische rede en het geloof, blijft de ontologische voorrang van de theoretische rede onverlet. De theoretische rede fungeert als de beslissende maatstaf voor de geldigheid van kennis, een hoogste en laatste toetssteen van de waarheid. Dat maakt de transcendentiaalfilosofie tot een *rationalisme* van bijzondere snit.

Een en ander drukt ook zijn stempel op Kants analyse van het reflecterend oordeel. De centrale plaats van de objectiverende synthese van de theoretische rede maakt dat het reflecterend oordeel slechts in een afhankelijke relatie tot het theoretische oordeel kan worden gedacht. Het reflecterend oordeel over de natuur en de geschiedenis is immers noodzakelijk een secundair oordeel over een reeds in de theoretische rede tot stand gebracht object. De autonomie van het reflecterend oordeel is om die reden voor Kant uiteindelijk slechts een relatieve autonomie. Het rationalisme impliceert bovendien dat aan het reflecterend oordeel slechts dat zichtbaar kan worden gemaakt, wat zijn grond in de rede zelf vindt.

28. Het is de verdienste van Heidegger geweest, in *Kant und das Problem der Metaphysik* deze verbondenheid van de vraag naar het zijn en die naar de mens in de transcendentiaalfilosofie te hebben aangetoond. Heidegger staat evenwel bijzonder kritisch tegenover de uitwerking van dit inzicht in de wijsgerige antropologie, aangezien juist deze discipline de vraag naar de mens niet stelt, omdat zij het subjectum als het "sicherste und fraglose Fundament" aan de filosofie ten grondslag legt (GM 84; zie voor een meer gedetailleerde analyse van Heideggers verhouding tot de wijsgerige antropologie De Mul 1990b). In de volgende paragraaf zullen we zien, dat ook Kant uiteindelijk terugdeinst voor de afgrondelijke implicaties van de vraag naar de mens.

Dat geldt in het bijzonder voor het esthetische oordeel. Het esthetische oordeel betreft immers slechts de gevoelde harmonie van de kenvermogens (verbeelding en verstand). Deze harmonie wordt opgeroepen door de *vorm* van het object. Maar het object ontleent deze vorm aan de apriorische syntheses van de menselijke rede. Dit verleent de esthetica - net zoals de kantiaanse ethiek - een bijzonder formalistisch karakter.

Gadamer stelt in *Wahrheit und Methode* dat de aan de transcendentiaalfilosofie van Kant inherente subjectivering een funeste invloed heeft uitgeoefend op de ontwikkeling van de geesteswetenschappen: "Die radikale Subjektivierung, die Kants Neubegründung der Aesthetik einschloß, hat ... wahrhaft Epoche gemacht. Indem sie jede andere theoretische Erkenntnis als die der Naturwissenschaften diskreditierte, hat sie die Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften in die Anlehnung an die Methodenlehre der Naturwissenschaften gedrängt. Sie hat ihr aber zugleich diese Anlehnung erleichtert, indem sie als subsidiäre Leistung das 'künstlerische Moment', das 'Gefühl' und die 'Einfühlung' bereitstellte" (GS I, 47). Deze kritiek van Gadamer is voor ons onderzoek van belang, aangezien hij er met name Dilthey van beschuldigt de kantiaanse acceptatie van natuurwetenschappelijke criteria in de geesteswetenschappen te hebben geïnstitutionaliseerd. In hoofdstuk 8 zal ik betogen dat deze kritiek van Gadamer op Dilthey op zijn minst eenzijdig is te noemen. Deze eenzijdigheid, zo wil ik hier ter voorbereiding van dat betoog argumenteren, wordt geprefigureerd door Gadamers eenzijdige uitleg van Kants filosofie.

Dat er in het geval van Kant sprake is van een radicale subjectivering, en dat deze subjectivering negatieve invloed heeft uitgeoefend op Kants esthetica, wil ik niet bestrijden. Ook Dilthey, zo zullen we in hoofdstuk 4 zien, heeft deze subjectivering opgemerkt en zich er met kracht tegen verzet. Daarbij heeft hij argumenten ontwikkeld die in veel opzichten de fenomenologische kritiek voorbereiden, die Heidegger en Gadamer na hem tegen het subjectivisme hebben ingebracht. Van belang is hier dat Dilthey in zijn kritiek op het subjectivisme van Kant aanknoopt bij aanzetten tot de overwinning op dit subjectivisme *die bij Kant zelf te vinden zijn*, in het bijzonder in zijn theorie van het reflecterend oordeel.

We kunnen daarbij in de eerste plaats denken aan het belangeloze welbehagen dat Kant aan het esthetische oordeel toeschrijft. Heidegger heeft er terecht op gewezen, dat dit belangeloze welbehagen, in weerwil van de subjectieve bepaling ervan door Kant, boven het subjectivisme uitwijst, aangezien het 'object' van welbehagen in de esthetische contemplatie wordt losgemaakt van theoretische en praktische belangen, en zo als zuiver voorwerp aan ons kan verschijnen (Heidegger, N I, 130). De esthetische ervaring ontsluit zo een oorspronkelijke ervaring van de wereld, die het ontologische primaat van de theoretische orde doorbreekt. In Kants opvatting van het belangeloze welbehagen ligt op zijn minst de suggestie

besloten, dat de esthetische contemplatie een ontologische dimensie bezit. Pregnanter nog komt deze doorbreking van het ontologische primaat van de theoretische rede tot uitdrukking in Kants analyse van het teleologische oordeel. Zoals we in § 4.2.4 van dit hoofdstuk opmerkten, duidt Kant teleologische oordelen, anders dan esthetische, expliciet aan als *kennisoordeelen*, die een noodzakelijk *complement* vormen van de mechanistische kennis van de natuurwetenschappen. Alleen al op grond daarvan dient Gadamers these, dat Kant iedere kennis buiten de causaalmechanistische in diskrediet bracht, op zijn minst te worden genuanceerd; zeker wanneer we opmerken, dat Kant aan de teleologische kennis zelfs een hogere ontologische waardigheid lijkt toe te schrijven dan aan de causaalmechanistische. Met betrekking tot de teleologische beoordeling van de natuur suggereert Kant namelijk, in aansluiting bij de hierboven genoemde tendens in de esthetica, dat het de natuur zelf is, die ons nopen er een doelmatig karakter aan toe te schrijven. Spaemann en Löw stellen in hun commentaar op Kants teleologie: "Durch die Kausalitäts-Kategorie schreiben wir der Natur die Gesetze vor, nach welchen sie uns zu erscheinen hat. Bestimmte Naturprodukte *nötigen* uns jedoch, auf einen Begriff zu reflektieren, der uns nicht gegeben ist. Diese Nötigung ist offensichtlich Ausdruck dafür, daß das Prinzip des Zwecks etwas symbolisiert, was den Dingen *an ihnen selbst* zukommt und nicht nur ihren durch uns festgelegten Erscheinungsweisen" (Spaemann en Löw 1985, 137). Ook Duintjer merkt in verband met het reflecterend oordelen op: "Men krijgt de indruk, dat zich hier een oorspronkelijke aanschouwing doet gelden, die niet overmeesterd wordt door objectiverende vormen van het denken, maar waardoor omgekeerd dit denken zich moet laten gezeggen" (Duintjer, 1966, 146).

De meest vergaande stappen in de richting van een overwinning van de aan de subjectivering inherente subject-object dichotomie maakt Kant in zijn overwegingen aangaande de oorspronkelijke eenheid van deze dichotomie. In § 2.3 merkte ik in navolging van Jaspers op, dat Kant, staande in de subject-object dichotomie, en zonder de grens tussen subject en object theoretisch te kunnen overschrijden, ons desalniettemin naar de *grens* van deze dichotomie voert, en daarmee een besef evoceert van een oorspronkelijke dimensie die aan de subject-object dichotomie ten grondslag ligt. Deze oorspronkelijke dimensie zal weliswaar eerst in het werk van Dilthey onderwerp van een hermeneutische interpretatie worden, maar Kant heeft deze interpretatie in zijn transcendentiaalfilosofie wel in belangrijke mate voorbereid.

Kants overwegingen omtrent de oorsprong van de subject-object dichotomie lopen namelijk uit op een besef van de oorspronkelijke samenhang van transcendentale verbeeldingskracht en tijd. In het voorafgaande merkte ik op dat de transcendentale verbeeldingskracht een cruciale rol speelt in de transcendentiaalfilosofie. In de transcendentale deductie kreeg zij de taak toebedeeld de synthese tot

stand te brengen tussen zintuiglijkheid en verstand (zie § 2.3 en § 4.4). Nu noemt Kant in de KrV zintuiglijkheid en verstand, zoals we in § 2.2 opmerkten, bij herhaling de *twee stammen* van de menselijke kennis (KrV A15, A50, A294). Deze tweedeling is nauw verbonden met de subject-object dichotomie. Immers, als het receptieve en het spontane vermogen van de rede zijn zintuiglijkheid en verstand respectievelijk verbonden met de sferen van het object (dat de zintuigen affecteert) en het subject (dat het receptief verkregen materiaal tot een verstandelijke synthese brengt). Heidegger stelt nu in *Kant und das Problem der Metaphysik* dat de transcendentale verbeeldingskracht in de KrV fungeert als de gemeenschappelijke wortel van de stammen der zintuiglijkheid en het verstand. Deze interpretatie behoeft ons niet te verwonderen, indien we in herinnering roepen dat Kant in de transcendentale deductie de transcendentale verbeeldingskracht naar voren schuift als het "Grundvermögen der menschlichen Seele, das *aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt*" (KrV A124, curs. JdM). Met deze stap is echter ook het cruciale belang van de *tijd* aangegeven, aangezien Kant in de deductie argumenteert dat verbeeldingskracht door middel van het transcendentale schema van de tijd zintuiglijkheid en verstand op elkaar betreft (zie § 2.3). Indien de verbeeldingskracht een oorspronkelijke dimensie aanduidt, die aan zintuiglijkheid en verstand, en daarmee aan de subject-object dichotomie voorafgaat, dan wordt ook de tijd tot een oorspronkelijke dimensie, die niet herleid kan worden naar één van de beide polen van de dichotomie.

Bovenstaande overwegingen maken duidelijk dat Gadamer's kritiek op Kants subjectivisme op zijn minst ongenueanceerd is. Niet alleen bleken zijn verwijten, dat Kant kennisaanspraken beperkt tot natuurwetenschappelijke kennis en de reflectie reduceert tot louter gevoel, onterecht, maar bovendien biedt de transcendentiaalfilosofische reflectie belangrijke aanzetten ten behoeve van de doordenking van de tijdsdimensie, die aan de subject-object dichotomie ten grondslag ligt. De nauwe verstrengeling van verbeeldingskracht en tijd wijst vooruit op Diltheys bezinning op de historiciteit en narrativiteit van het menselijk leven. Mijn kritische kanttekeningen bij Gadamer's kritiek impliceren vanzelfsprekend niet dat we de ogen zouden moeten sluiten voor het feit dat het ontologische subjectivisme van de transcendentiaalfilosofie Kant heeft verhinderd de verstrekkende implicaties van de door hem blootgelegde oorspronkelijke dimensie op adequate wijze te doordenken. In de volgende, dit hoofdstuk afsluitende beschouwing zullen we ons buigen over de vraag welke deze implicaties zijn en waarom Kants subjectivisme hem ertoe aanzette uiteindelijk voor deze implicaties terug te deinzen.

Dat Kant ondanks de cruciale rol van de transcendentale verbeeldingskracht, anders dan aan de zintuiglijkheid, het verstand en de rede, geen aparte afdeling aan haar wijdt, verklaart Heidegger uit het feit dat de verbeeldingskracht, als oorspronkelijk vermogen, principieel zonder grond ('heimatlos') is (KM 128). Dat betekent dat, in weerwil van het feit dat de transcendentale deductie uitloopt op een besef van een oorspronkelijke eenheid, die aan de subject-object dichotomie ten grondslag ligt, er binnen de dichotomische structuur van de kritiek van de rede uiteindelijk geen plaats kan worden ingeruimd voor de transcendentale verbeeldingskracht. De reden hiervoor is dat Kant op cruciale plaatsen in de transcendentale kritiek toch al zijn kaarten zet op het transcendentale subject. Dat komt vooral pregnant tot uitdrukking in Kants opvattingen over de verhouding van de transcendentale subjectiviteit en de tijd. In het voorafgaande merkten we op, dat de transcendentale verbeeldingskracht haar eenheidstichtende functie uitoefent met behulp van het transcendentale schema van de tijd. Heidegger stelt nu dat Kant terugdeinst voor de beslissende stap, namelijk het interpreteren van de transcendentale verbeeldingskracht als oorspronkelijke tijd, d.w.z. als de instantie waaruit de tijd als opeenvolging van momenten ontspringt (KM 167).²⁹ De reden dat Kant voor deze beslissende stap terugdeinsde is volgens Heidegger gelegen in zijn subjectivisme, dat maakt dat hij de tijd in laatste instantie uitsluitend kan denken als een subjectieve vorm. Het transcendentale subject staat, als tijdloze grondslag van de gehele transcendentiaalfilosofie volgens Kant namelijk zelf buiten de tijd: "Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen" (KrV A551). De transcendentale vermogens van het subject zijn voor Kant "ewige und unwandelbare Gesetze" (KrV A xii). "Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit" (KrV A556; vgl. Duintjer 1966, 122, 152-3).

Ofschoon Kant het transcendentale subject strikt onderscheidt van de voorwerpen der ervaring (het is immers de voorwaarde voor de voorwerpelijheid als zodanig), lijkt hij er binnen het kader van de transcendentiaalfilosofie niet aan te zijn ontkomen dit subject voorwerpelijk te denken als iets dat, als buiten de tijd

29. Het terugdeinzen van Kant laat zich aflezen aan de wijzigingen die Kant in de tweede druk van de KrV aanbrengt in de transcendentale deductie. In de tweede druk interpreteert Kant de transcendentale verbeeldingskracht namelijk als een functie van het verstand. Daarmee verliest deze nouwe het vermogen de eenheid van verstand en zintuiglijkheid in de eindige menselijke rede te vatten. Volgens Heidegger komt de herinterpretatie van de verbeeldingskracht als louter een functie van het denken, die gepaard gaat met een verlies van het besef van de principiële eendigheid van de menselijke rede (welke tot uitdrukking komt in de receptiviteit van de zintuigen), vooral tot uitdrukking in het Duitse Idealisme (KM 188-9).

staande entiteit, steeds voorhanden is (zie Heidegger, KM 184, vgl. SuZ 320). Daarmee wordt de tijd gereduceerd tot een louter zintuiglijke vorm van het op zichzelf genomen tijdloze subject. Had Kant de in zijn filosofie vervatte suggestie gevolgd en de transcendentale verbeeldingskracht als oorspronkelijke tijd proberen te denken, die aan subject en object gemeenschappelijk ten grondslag ligt, dan zou hij de grond hebben weggegraven, waarop de gehele transcendentiaalfilosofie berust en daarmee de ware afgrond hebben geopenbaard van de vergankelijke metafysica waarop zij berust (KM 205; vgl. § 4.4).

Deze afgrond is geen andere dan die van de principiële *eindigheid* van de menselijke rede. Het feit dat Kant terugdeinst voor deze afgrondelijke dimensie betekent dat hij wel degelijk een besef van deze eindigheid had. Het terugdeinzen is niet enkel een verhulling van de eindigheid, maar betekent ook een onthulling van de afgrond. Wij stooten in het voorafgaande reeds op deze afgrond, toen we Kants beschouwingen over de fundamentele toevalligheid van het menselijk bestaan aan de orde stelden. Heidegger wijst er op, dat de thematiek van de eindigheid ook tot uitdrukking komt in de drie vragen die volgens Kant kenmerkend zijn voor de filosofie. De vragen 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?' en 'Wat mag ik hopen?' verraden volgens hem de fundamentele begrensdheid van de menselijke kennis, het menselijk handelen en de menselijke hoop. De menselijke rede is niet eindig omdat zij deze drie vragen stelt, maar zij stelt deze drie vragen omdat zij een besef heeft van haar eindigheid. Zij is zelfs zo eindig, dat het haar in de kritiek van de rede juist om deze eindigheid is te doen. Wanneer Kant stelt dat de drie vragen in laatste instantie terugverwijzen naar de vraag naar de mens, dan moet dat volgens Heidegger begrepen worden als een terugverwijzing naar de vraag naar diens principiële eindigheid (KM 207-8).

Ook Foucault heeft in zijn door Heidegger geïnspireerde analyse van Kants transcendentiaalfilosofie in *Les mots et les choses* het probleem van de menselijke eindigheid centraal gesteld (vgl. De Mul 1987a, 147v.). Hij duidt de transcendentale analytica aan als een analytica van de eindigheid (MC 323). Evenals Heidegger is Foucault van mening dat de transcendentiaalfilosofie wordt gekenmerkt door een uiterst dubbelzinnige houding ten opzichte van deze eindigheid. Enerzijds wordt deze eindigheid volgens Foucault door Kant erkend als de voorwaarde van de mogelijkheid van ervaringskennis, anderzijds wordt zij vanwege haar bedreigende karakter door Kant ontkend. De voorafgaande analyse van de vooronderstellingen van de transcendentiaalfilosofie lijkt Foucaults these te onderschrijven. Op basis daarvan is het ook niet moeilijk in te zien, waarin de door Foucault genoemde bedreiging is gelegen. Wanneer de transcendentale subjectiviteit wordt geplaatst in de oorspronkelijkere dimensie van de tijd, dan wordt het strikte onderscheid dat Kant maakt tussen de transcendentale en de empirische vraagstelling op radicale wijze geproblematiserd. Wanneer de transcendentale subjecti-

viteit onderworpen is aan de oorspronkelijke dimensie van de tijd, dan verstrengelen zich immers op een moeilijk ontwarbare wijze de vraag naar gelding (de 'quaestio iuris') en die naar de genese (de 'quaestio facti'), waardoor transcendente en empirische vragen elkaar wederzijds gaan doordringen. Ook Kants transcendente subject wordt in dat geval van zijn tijdloze status beroofd en onderworpen aan een historische ontwikkeling, en daarmee tot mogelijk object van een empirische vraagstelling.

Een consequentie hiervan is dat de dreiging van het relativisme, die door Kant werd gekeerd door de apriorische syntheses van zintuiglijkheid en verstand tot de tijdloze voorwaarden van iedere mogelijke menselijke kennis te maken, zich opnieuw in alle heftigheid aandient. Zodra wordt erkend dat de transcendente subjectiviteit aan historische verandering is blootgesteld, dan lijkt een of andere vorm van historisch relativisme onvermijdelijk. Dit relativisme bedreigt vanzelfsprekend niet uitsluitend de theoretische rede, maar evenzeer de praktische en de esthetische. Met de 'vertijdelijking van het apriori' komt de filosofische bezinning onvermijdelijk in de ban van een kentheoretisch, een ethisch en een esthetisch relativisme. Op ontologisch niveau dringt de relativisering van het transcendente subject de existentiële problematiek van de radicale toevalligheid van de wereld en ons bestaan daarin met alle hevigheid op de voorgrond. Kant kon de existentiële vertwijfeling, die het gevolg is van het inzicht in de radicale contingentie van de wereld nog in bedwang houden met een beroep op een tijdloze subjectiviteit. Maar onder invloed van de historisering van het wereldbeeld, die in de negentiende eeuw zijn beslag krijgt, zal Kants a-historische oplossing in toenemende mate aan overtuigingskracht verliezen. Het onvermijdelijke gevolg daarvan is de 'Anarchie der Weltanschauungen' en de fundamentele cultuurcrisis, die we in het voorafgaande met Dilthey hebben gesignaleerd.

Nu laten zich ten aanzien van het historisch relativisme twee verschillende reacties onderscheiden. Enerzijds ontstaat er de tendens een meer of minder radicaal kentheoretisch en/of praktisch-normatief relativisme te aanvaarden. Dat gebeurt bijvoorbeeld - op onderscheiden wijze - in de historische school van Ranke en in de radicale hermeneutiek van Nietzsche. Anderzijds worden in de negentiende eeuw verschillende strategieën ontwikkeld om het dreigende relativisme alsnog te overwinnen. Het idealisme van Hegel en het positivisme van Comte stemmen hierin, bij alle wezenlijke verschillen, fundamenteel overeen. Aangezien Dilthey zijn levensfilosofie in dit voor de historisering van het wereldbeeld kenmerkende spanningsveld heeft ontwikkeld, zullen we, alvorens ons over zijn filosofie te buigen, in het volgende hoofdstuk eerst nog wat uitvoeriger stilstaan bij enkele markante vertegenwoordigers van deze historisering van het denken.

3 DE HISTORISERING VAN HET WERELDBEELD

Kants statische opvatting van de transcendentale subjectiviteit staat niet op zichzelf. Hij deelt haar met tal van andere denkers uit de Verlichting. "Het Verlichtingsdenken ging uit van een statische orde van de natuur, waarvan de natuurwetten de onbetwijfelbare uitdrukking waren. Ook de mens en de maatschappij werden overwegend a-historisch opgevat, als het produkt van een uniforme en universele menselijke natuur" (Van der Dussen 1986, 104). Dat gold voor de empiristen niet minder dan voor de rationalisten. We hebben in het voorafgaande opgemerkt dat het rationalisme er doorgaans van uitgaat dat begrippen en denkschema's aangeboren zijn. Deze opvatting laat weinig ruimte voor de veranderlijkheid van de menselijke rede. Maar ook het empirisme wordt, in weerwil van zijn nadruk op de rol van de (contingente) ervaring in het beschrijven van de *tabula rasa* van de geest, gekenmerkt door een bijzonder statische opvatting van de menselijke geest. Zo stelt Hume in zijn *Inquiries concerning Human Understanding*: "Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature..." (Hume 1975, 83).

De opvatting, dat de menselijke rede een universeel en tijdloos karakter bezit, verliest in de na-kantiaanse filosofie echter in toenemende mate haar vanzelfsprekende karakter. De grote belangstelling voor niet-westerse culturen, die zich in de negentiende eeuw doorzet, en die onder andere tot uitdrukking komt in de nieuwe wetenschap van de culturele antropologie, leidt tot een belangrijke nuancering van de vooronderstelling van de universele identiteit van de menselijke rede. De vooronderstelling dat de vormen van de rede tijdloos zouden zijn, wordt onder invloed van de historisering van het wereldbeeld op radicale wijze geproblematiseerd. Nu leidt deze 'verruimtelijking' en 'vertijdelijking' van het apriori op zich nog niet noodzakelijk tot een cultureel en historisch relativisme. In het sterk evolutionistische negentiende-eeuwse denken kan de opvatting van de Verlichting, dat de moderne westerse rationaliteit een absolute standaard is, nog lange tijd werkzaam blijven. Dat er in andere culturen en historische perioden soms andere rationaliteitsvormen werkzaam zijn, wordt aanvankelijk verklaard met behulp van een ontwikkelingstheorie, waarin de afwijkende rationaliteitsvormen begrepen worden als louter voorstadia van de rationaliteit van de moderne wester-

se cultuur. De radicalisering van het historisch besef in de loop van de negentiende eeuw leidt echter onafwendbaar tot een fundamentele betwijfeling van de onaantastbare status van de tegenwoordige rationaliteit en daarmee tot een historisch relativisme, dat tot op heden de historische reflectie doortrekt.

In dit hoofdstuk zullen enkele negentiende-eeuwse filosofen die in deze historisering een belangrijke rol hebben gespeeld, en in discussie met wie Dilthey zijn KhV heeft ontwikkeld, aan de orde worden gesteld (vgl. GS VII, 88-117). Na een korte schets van enkele vroegere aanzetten tot de historisering van het wereldbeeld (§ 1) zullen we onze aandacht achtereenvolgens richten op het idealisme van Fichte en Hegel (§ 2.1), het positivisme van Comte en Mill (§ 2.2), de hermeneutiek van Schleiermacher (§ 2.3) en het historisme van Ranke en Droysen (§ 2.4).

1 Ontwikkelingen voor 1800

De negentiende eeuw wordt wel aangeduid als de eeuw van de historisering van het wereldbeeld. Fundamentele wendingen in het denken voltrekken zich echter doorgaans over een langere periode. Ook de historisering van het wereldbeeld in de negentiende eeuw kwam niet plotseling uit de lucht vallen. Reeds in de Renaissance groeit, met de herontdekking van de klassieke Grieks-Romeinse cultuur, het besef van de historiciteit van mens, maatschappij en cultuur. En ook in de eeuwen die op de Renaissance volgden is er een groei van het historisch besef. Deze ontwikkeling laat zich pregnant aflezen aan de geschiedschrijving, die zich vanaf de Middeleeuwen ontwikkelde van een kroniek en een compilatie van gebeurtenissen uit het leven van de vorst tot een activiteit die er op gericht is historische gebeurtenissen in een groter verband te plaatsen en te verklaren (zoals reeds Augustinus had gedaan in *De civitate Dei*). Maatschappelijke ontwikkelingen speelden daarbij een belangrijke rol. Het ontstaan van de nationale staten in Europa gaf vanaf de zestiende en de zeventiende eeuw naast veel conflicten en oorlogen tevens aanleiding tot historisch onderzoek, dat er veelal op gericht was de nationale aspiraties een historische legitimatie te verschaffen. Ook de Reformatie en de Contra-Reformatie nodigden de conflicterende partijen uit tot een historische rechtvaardiging van hun standpunt.

In de tweede helft van de achttiende eeuw krijgt het historisch besef opnieuw een sterke impuls. Met name bij de Franse Verlichtingsdenkers komt de geschiedenis in het licht te staan van de Prometheusidealen van de moderne mens. Deze acht zich niet alleen meester over de natuur, maar ook over zijn eigen geschiedenis. Voltaire's *Essai sur les Moers et l'Esprit des Nations* (1756) is een van de eerste moderne pogingen om een universele geschiedenis van de menselijke

beschaving te schetsen. Wat aan de geschiedopvatting van de Verlichtingsdenkers vooral opvalt is hun sterk evolutionaire karakter. Turgot schetst in zijn *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) de ontwikkeling van de menselijke geest in de geschiedenis als zich voltrekkend in drie stadia: een theologisch, een metafysisch en een positief-empirisch stadium. Het is echter opvallend, dat het historisch besef van de genoemde denkers gepaard blijft gaan met een statisch mens- en maatschappijbeeld. Net als Kant en Hume gaan de Franse Verlichtingsfilosofen ervan uit dat de rationele achttiende-eeuwse mens een tijdloos en universeel criterium vormt aan de hand waarvan alle tijdvakken en culturen kunnen worden beoordeeld. De rationaliteit, die de Verlichtingsfilosofen aan de achttiende-eeuwse mens en maatschappij toeschreven, was volgens hen in aanleg in ieder tijdvak en elke cultuur aanwezig.¹ Ondanks de erkenning van de "oneindige verscheidenheid van wetten en zeden" beantwoordt de ontwikkeling van ieder tijdvak en iedere cultuur uiteindelijk aan dezelfde rationele principes (vgl. Montesquieu 1748, 49).²

In § 2.4 van dit hoofdstuk zullen we zien, dat het empirisch georiënteerde historisme, dat zich in de negentiende eeuw ontwikkelt, een fundamentele kritiek zal ontwikkelen op het aprioristische vooruitgangsgeloof en het geloof in een universele menselijke natuur van de historici van de Verlichting. Maar reeds vroeg in de achttiende eeuw leidde een bezinning op de historiciteit van de mens, de maatschappij en de cultuur tot de betwijfeling van een universele menselijke natuur en de lineaire ontwikkeling van maatschappijen en culturen. In het bijzonder Giambattista Vico heeft in zijn *Scienza Nuova* (1725) de basis gelegd voor de negentiende-eeuwse kritiek op het Verlichtingsdenken. In dit werk schetst Vico de wereldgeschiedenis als een zich herhalende cyclus van opkomst, bloei en verval van beschavingen. Voor Vico zijn het niet zozeer de concrete historische gebeurtenissen die zich cyclisch herhalen (zoals dit veelal het geval is in mythische opvattingen van de geschiedenis), als wel bepaalde historische structuren. Deze structuren, die Vico respectievelijk aanduidt als het tijdvak van de Goden, dat van de Helden en dat van de Mens, worden respectievelijk gekenmerkt door

1. Deze opvatting steunde op Aristoteles' onderscheid tussen het zijnde-in-act ('to energeiai on') en het zijnde-in-aanleg ('to dunamei on'). Het schijnbare anders-zijn van andere culturen en tijdvakken vloeit voort uit het feit dat zij hun aanleg of potentie nog niet (ten volle) hebben gerealiseerd. Alhoewel zij dus in actu van de achttiende-eeuwse cultuur kunnen worden onderscheiden, zijn ze in aanleg hetzelfde.
2. De aanname van een universele menselijke natuur deed het idee van een natuurrecht (dat teruggaat op de Grieken) in de Verlichting sterk opleven. Uit de universele menselijke natuur zouden bepaalde universele rechten af te leiden zijn, die standhouden in de oneindige verscheidenheid van wetten en zeden. Zowel de Amerikaanse *Declaration of Independence* als de Franse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* zijn te beschouwen als typische produkten van het natuurrechtdenken van de Verlichting (Van der Dussen 1986, 105).

een mythologische verbeelding, een reflexieve rationaliteit, en een vernietigend skepticisme. Vico gaat ook in op de (kentheoretische) mogelijkheid van historische uitspraken. Hij is van mening, dat de wetenschap van 'de wereld der naties' een zelfde succesvolle ontwikkeling zal gaan doormaken als de wetenschap van 'de wereld van de natuur' dat sinds de Renaissance had gedaan. Hij sluit zelfs niet uit dat het succes van de historische wetenschap wel eens groter zou kunnen zijn dan dat van de natuurwetenschap. Volledig kennen kan men volgens Vico slechts datgene, wat men zelf heeft gemaakt. De natuur is volgens hem slechts volledig te doorgronden door God. De mens is echter de schepper van zijn eigen geschiedenis. Vico stelt "dat de maatschappelijke wereld onmiskenbaar gemaakt is door de mens, en dat om die reden haar principes gevonden moeten worden in de modificaties van de menselijke geest" (Vico 1725, 331).³ Om die reden kan volgens Vico de mens zijn geschiedenis beter begrijpen dan de natuur.

Het is duidelijk dat Vico met deze op het Grieks-Romeinse denken teruggrijpende cyclische opvatting van de geschiedenis⁴, zijn nadruk op de produktieve verbeelding en zijn denkbeelden over de status van de historische kennis, reeds in een scherpe tegenstelling tot het Verlichtingsdenken staat. De cyclische opvatting van de geschiedenis breekt niet alleen met het vooroordeel dat het moderne denken in de wereldgeschiedenis een unieke positie inneemt en daardoor een universeel referentiepunt is, Vico pleit in het verlengde daarvan tevens voor een herwaardering van de mythologische en dichterlijke verbeelding. Bovendien staat zijn opvatting over de kentheoretische superioriteit van de historische kennis ten opzichte van die van de natuur in scherpe tegenstelling met de rationalistische kenleer, waarin de wiskundige en fysische kennis als een voor de geschiedeniswetenschappen onbereikbaar ideaal gold. Met name Descartes had met zijn *Discours de la méthode* (1673) de geschiedeniswetenschap een gevoelige klap toegebracht. De cartesische skepsis ten aanzien van de geschiedeniswetenschap, die door Malebranche nog werd geradicaliseerd, had deze wetenschap rond 1700 in een ernstige crisis gebracht.

De door Vico tegen het rationalistische Verlichtingsdenken ingezette tendens komt ook tot uitdrukking in het werk van Kants jongere tijdgenoot en leerling Johann Gottfried Herder. Opvallend is dat zijn kritiek niet zozeer voortkomt uit een afwijzing van de Verlichting, maar eerder begrepen kan worden als een

3. Vico's nadruk op de structurerende activiteit van de menselijke geest maakte hem in zekere zin tot een voorloper van de transcendentiaalfilosofie en het twintigste-eeuwse structuralisme (vgl. Hawkes 1977, 14-15). Kants tijdgenoot Jabobi wees overigens reeds in 1811 op de verwantschap tussen Vico en Kant.
4. Deze opvatting komt o.a. tot uitdrukking in Thucydides' boek over de Peloponnesische oorlogen, waarin de auteur stelt dat hij wil verhalen van wat is gebeurd en zich 'zo en bijna zo' zal herhalen. In zijn autobiografie noemt Vico met name de Romeinse geschiedschrijver Tacitus als één van zijn grote voorbeelden.

radicalisering ervan. In het in 1774 gepubliceerde boek met de ironische titel *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* verwijt Herder de Verlichtingsfilosofen, dat hun hooggestemde vrijheidsideaal de onzichtbare slavernij van de Europese klassenmaatschappij niet kan verhelen, evenmin als het feit dat Europa deze slavernij naar andere continenten heeft geëxporteerd. Bovendien verwijt Herder de aprioristische opvatting van de geschiedenis, dat zij het begrijpen van andere culturen en tijdvakken in hun anders-zijn verhindert. Een dergelijk begrip is volgens Herder slechts mogelijk indien we deze culturen en tijdvakken niet beoordelen met behulp van onze eigen normen en waarden, maar vanuit de unieke en onherleidbare volksgeest ('Volksgeist') van de bestudeerde cultuur zelf. Deze argumentatie leidt onafwendbaar tot een of andere vorm van historisch relativisme. Volgens Herder zijn in de ogen van God dan ook alle culturen gelijkwaardig. In zijn monumentale, vierdelige *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1790) heeft Herder een poging ondernomen op basis van dit uitgangspunt een wereldgeschiedenis te schrijven, die zowel de natuur als de mens omvat. Tegenover Kants strikte onderscheid tussen natuur en geest vat Herder deze domeinen op spinozistisch-pantheïstische wijze op als een identiteit. De geest staat voor Herder niet zozeer tegenover de natuur, maar dient te worden opgevat als een stadium in haar ontwikkeling.⁵

Deze voorbeelden maken duidelijk dat (de reflectie op) de historisering van

5. Het is niet verwonderlijk dat Kant in zijn (in noot 18 van het vorige hoofdstuk genoemde) recensie van het eerste deel van de *Ideen* Herder verwijt de principes van de natuurgeschiedenis en de menselijke geschiedenis op onkritische wijze door elkaar te laten lopen. Herder verknoopt in zijn werk underdaad op een onnavolgbare wijze fysiologische en metafysisch-theologische argumenten. Bovendien blijkt Herder daardoor ook niet volledig los te komen van de objectieve teleologie, die hij in de geschiedschrijving van de Verlichtingsfilosofen bekrijnt. Ondanks het feit dat hij ervoor pleit ieder tijdvak op en vanuit zichzelf te beschouwen, gaat hij op een aantal plaatsen in zijn werk toch uit van de vooronderstelling, dat de mensheid zich noodzakelijk ontwikkelt in de richting van een grotere 'humaniteit'. Op dit punt is Herder een leerling gebleven van de voor-kritische Kant van de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) (vgl. Bassenge 1955, 8). In het vorige hoofdstuk merkte ik op, dat de *Ideen* Kant bewust maakten van de sporen van zijn voor-kritische teleologie-opvatting in zijn latere werk en hem aanzetten met deze opvatting te breken. Alhoewel Kants kritiek op Herder hout snijdt, kan hetzelfde gezegd worden van de (impliciete) kritiek die Herder in het tweede deel van zijn *Ideen* aan het adres van Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* richt. Volgens Herder kan de ontwikkeling van de moderne staat geenszins worden verklaard vanuit de ontwikkeling van de rede, maar dienen we haar te zien vanuit het perspectief van historisch-maatschappelijke factoren. De nadruk die Herder legt op de invloed van historisch-maatschappelijke, culturele en klimatologische invloeden op het denken, kan worden opgevat als een radicalisering van de opvatting van de contingentie van de menselijke rede, die we bij Kant reeds als afgrondelijke dimensie opmerkten. Deze radicalisering komt ook tot uitdrukking in de kritiek die Herder in zijn *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) richt op Kants voorbijgaan aan de fundamentele rol van de taal in het denken. Voor Herder is denken slechts mogelijk in taal. Aangezien er verschillende talen bestaan kan men niet spreken van één universele rede. In § 2.3 van dit hoofdstuk zullen we zien dat Schleiermacher deze kritiek op Kant verder uitwerkt.

het mens- en wereldbeeld reeds voor de negentiende eeuw in belangrijke mate is voorbereid. Dat neemt niet weg dat we gerechtigd zijn de negentiende eeuw als dé eeuw van de historisering op te vatten. Het is moeilijk een aspect van het denken in deze eeuw te noemen dat er niet op diepgaande wijze door is beïnvloed. Niet alleen in de filosofie wordt de historiciteit van mens, maatschappij en cultuur het centrale thema van reflectie, ook in uiteenlopende wetenschappen als de biologie, de linguïstiek en de economie eist de historische beschouwingwijze een hoofdrol op (zie Foucault 1966, 262). De kunst- en cultuurbeschouwing transformeren zich eerst aan het eind van de achttiende eeuw tot kunst- en cultuurgeschiedenis (zie Reijnders 1984, 34v.). De geschiedeniswetenschap als geheel komt tot een ongekende bloei en eist, na de eeuwenlange dominantie van de filosofie, de theologie en - sinds Newton - de natuurwetenschappen, de titel op koningin van alle wetenschappen te zijn. Het historisch bewustzijn overstijgt bovendien de menselijke geschiedenis om te worden tot een kosmische beschouwingwijze. Darwins evolutietheorie plaatst de menselijke geschiedenis in een wereldhistorisch kader en in de astronomie en de fysica wordt de vraag gesteld naar het verleden en de toekomst van het universum. De negentiende eeuw is echter vooral de eeuw van de historisering van het wereldbeeld omdat in deze eeuw de geschiedenis tot de meest fundamentele *metafysische* categorie wordt. Voor de negentiende-eeuwse denkers kan de gehele werkelijkheid, de transcendentale subjectiviteit inbegrepen, slechts ten volle worden verklaard of begrepen, wanneer we haar bezien vanuit haar historische ontwikkeling. In het historisch bewustzijn is geen plaats meer voor welke referentie dan ook naar een buitenhistorische werkelijkheid (Linge 1973, 537). Maar naarmate de historisering zich radicaliseert, wordt ook de dreiging van het historisch relativisme steeds reëler. De groei van het historisch bewustzijn gaat gepaard met een toename van het verlangen het daarmee verbonden relativisme te bedwingen.

2 De historisering van het wereldbeeld in de na-kantiaanse filosofie

Dat de categorie van de geschiedenis in de negentiende eeuw uitgroeit tot de meest fundamentele metafysische categorie, wil niet zeggen dat de negentiende eeuwse historisering van het wereldbeeld onder een enkele noemer kan worden gebracht. Hoewel de te bespreken filosofen erin overeenstemmen dat zij zich stuk voor stuk beschouwen als erfgenamen van het transcendentale criticisme, knopen zij ieder bij andere aspecten van Kants filosofie aan. Als gevolg daarvan tekenen zich in hun geschriften verschillende argumentatielijnen af, die in veel opzichten op gespannen voet met elkaar staan. In dit hoofdstuk zal ik deze argumentatielijnen afzonderlijk aan de orde stellen. In het volgende hoofdstuk zal dan duidelijke

lijk worden op welke wijze deze lijnen in Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* worden geïntegreerd tot een samenhangende visie.

2.1 Het idealisme van Fichte en Hegel

Ongetwijfeld is het idealisme, waarvan Fichte, Schelling en Hegel de belangrijkste vertegenwoordigers zijn, de meest invloedrijke beweging in de Duitse filosofie van de eerste helft van de negentiende eeuw. Ofschoon de eigenlijke bloeitijd ervan in zekere zin reeds eindigt in 1831, het jaar van de dood van Hegel, is haar invloed op de negentiende-eeuwse en twintigste-eeuwse filosofie, Dilthey inbegrepen, moeilijk te overschatten. De Duitse idealisten beschouwen zichzelf als de ware erfgenamen van de kantiaanse filosofie. Op het eerste gezicht is dat verwonderlijk. Waar het criticisme in het teken staat van de eindigheid van de menselijke rede, transformeert het idealisme het criticisme van Kant tot een de totale werkelijkheid omvattend systeem van metafysische speculaties. Nu merkten we in § 2.3 van het vorige hoofdstuk met Jaspers op, dat de transcendente deductie een vervlechting te zien geeft van verschillende argumentatielijnen. Het idealisme kan worden opgevat als een verabsolutering van de metafysische argumentatielijnen, die inherent is aan Kants transcendente idealisme.

2.1.1 Fichtes radicalisering van het transcendente idealisme

We kunnen deze verabsolutering wellicht het beste verhelderen aan de hand van de kritiek die de Duitse Idealisten hebben op Kants notie van het 'Ding an sich'. We hebben gezien dat Kant in het menselijk kenproces een belangrijke rol toeschrijft aan de produktiviteit van het (menselijke) subject. De fenomenale werkelijkheid als geheel wordt door hem immers opgevat als een door het transcendente subject voltrokken synthese van voorstellingen. Anderzijds onderstreept Kant echter ook steeds de fundamentele eindigheid van de menselijke kennis, die tot uitdrukking komt in het receptieve karakter van het menselijk kenvermogen. Menselijke kennis blijft bij Kant immers afhankelijk van datgene wat als gewaarwording ('Empfindung') in de zintuiglijkheid is gegeven. Als oorzaak van deze gewaarwordingen, zo merkten we op, voert Kant immers het 'Ding an sich' op (vgl. noot 21 van hoofdstuk 2). Nu is 'Ding an sich' echter een bijzonder problematisch begrip. Weliswaar krijgen we, om met de beroemde woorden van Jacobi te spreken, zonder dit begrip geen toegang tot de transcendentale filosofie, maar eenmaal binnen de transcendentale filosofie lijkt dit begrip niet te handhaven. Kant stelt immers in de KrV met nadruk dat causaliteit begrepen dient te worden als

een apriorische categorie, waarvan de geldigheid strikt beperkt is tot het gebied van de apriorische synthese van voorstellingen, dat wil zeggen tot de fenomenale wereld. Het 'Ding an sich' als oorzaak van de 'Erscheinungen' op te vatten zou derhalve een ongeoorloofde uitbreiding betekenen van het begrip causaliteit tot de noumenale werkelijkheid. Kant erkent dit probleem, wanneer hij stelt dat het 'Ding an sich' een grensnotie is, en dat het daarom principieel onkenbaar is voor de mens (KrV A256, vgl. B307). Hij houdt evenwel onverminderd vast aan een onafhankelijk van onze geest bestaande werkelijkheid, hetgeen aan zijn filosofie een onoplosbare spanning geeft. Fichte stelt nu in zijn *Wissenschaftslehre* (1810), en de andere idealisten volgen hem daarin, dat deze inconsistentie van de kantiaanse filosofie het gevolg is van het feit dat Kant uiteindelijk weigert de onvermijdelijke keuze te maken tussen het dogmatische standpunt dat het bewustzijn wordt bepaald door het zijn en het idealistische standpunt dat het zijn wordt bepaald door het bewustzijn. Fichte kiest, anders dan Kant, onvoorwaardelijk voor het idealistische standpunt en verleent de 'produktive Einbildungskraft' daarmee een absolute prioriteit. Aanknopend bij Kants notie van de transcendente apperceptie (zie § 2.2 van hoofdstuk 1) verheft Fichte het Ik tot het principe van de filosofie. De activiteit van dit Ik kan volgens Fichte door een 'intellektuelle Anschauung' (een geestelijke activiteit die Kant slechts *in contrast* met de menselijke rede kan denken) worden gevat. De taak van de filosofie is te laten zien hoe alle zijnden hun grond en aanvang in het transcendente bewustzijn hebben. De radicale eliminatie van het 'Ding an sich' die hiermee samenhangt, maakt dat de totale werkelijkheid door idealisten begrepen wordt als een voortbrengsel van de produktieve geest.

Het zal duidelijk zijn dat het idealisme met deze opvatting nadrukkelijk breekt met de eindigheidsfilosofie van Kant, waarin de voorwerpen als zodanig nimmer kunnen worden gekend. Voor de idealisten is de menselijke rede de ultieme toegang tot de totale werkelijkheid. Daarbij wordt ook het door Kant zorgvuldig gemaakte onderscheid tussen apriorische en aposteriorische kennis op radicale wijze geproblematiseerd. De gehele werkelijkheid is immers op basis van het idealistische uitgangspunt in feite a priori in de zin dat zij door de geest zelf wordt voortgebracht. De sterke relativering van het genoemde onderscheid impliceert ook een ondermijning van het strikte onderscheid dat Kant aanbrengt tussen grondslagenonderzoek en empirische wetenschap. Om de loop van de geschiedenis te vatten, is de filosoof volgens Fichte niet aangewezen op empirisch onderzoek van de geschiedenis: "Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem *a priori* fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der

Geschiede ist nur erläuternd und in der Geschichte darlegend, was auch ohne die Geschichte sich versteht" (SW 7, 139-40).

Nu diende Fichte vanzelfsprekend wel te verklaren hoe het komt, dat het alledaagse bewustzijn de (materiële) werkelijkheid allerminst opvat als een produkt van een geest, maar als iets dat onafhankelijk daarvan bestaat. Fichte lost dit probleem op door te stellen dat de natuur een *onbewust* voortbrengsel is van het absolute Ik, en dat het empirische ik de natuur slechts geleidelijk als haar eigen produkt leert (her)kennen. In de gewaarwording staat de wereld nog geheel tegenover ons, maar in de zintuiglijke waarneming vangt reeds het proces van bewuste integratie van Ik en niet-Ik aan, dat via het verstand en het oordeelsvermogen van de rede zijn hoogtepunt vindt in de volkomen identiteit van het denken en het gedachte. Wanneer het Ik het niet-Ik volledig in zich opneemt, dan heeft het zijn vrijheid gerealiseerd. Fichte blijft evenwel in zoverre trouw aan Kants criticisme, dat ook hij van mening is dat deze vrijheid nooit is gegeven, maar een praktische opgave betreft die nooit volledig kan worden verwerkelijkt.

2.1.2 Hegels totalitaire geschiedenis van de Geest

In vergelijking met Fichte gaat Hegel (1770-1831) op dit punt een wezenlijke stap verder, aangezien hij de identiteit van rede en werkelijkheid wél mogelijk acht: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" (Hegel W VII, 24). Daarbij mag evenwel niet worden vergeten, dat het subject van deze identiteit niet het (eindige) empirische subject is, maar een bovenindividueel en oneindig subject: de absolute Geest of de Rede. Het proces van de bewustwording en het tot zichzelf komen van deze absolute Geest is de wereldgeschiedenis. Uit deze vooronderstelling volgt, dat de systematische filosofie niet van de geschiedenis kan worden gescheiden. Voor Hegel zijn filosofie en geschiedenis uiteindelijk identiek. Dat impliceert ook, dat genese en gelding voor Hegel, anders dan voor Kant, niet van elkaar kunnen worden losgemaakt. Aangezien het 'historische systeem' van Hegel voor Dilthey zowel een steen des aanstoots als een diepgaande inspiratiebron is geweest, is het nuttig er wat langer bij stil te staan.⁶

6. In het hierna volgende beperk ik mij tot de uit 1817 daterende *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (W VIII, IX en X), de enige volledige uiteenzetting van Hegels systeem, en de (postuum gepubliceerde) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (W XII), die Hegel tussen 1822 tot 1831 in Berlijn verzorgde. Dat ik hier niet inga op de voor de onthulling van Diltheys historische belangstelling belangrijke vroege theologische geschriften van Hegel (Dilthey publiceerde, zoals we in hoofdstuk 1 opmerkten, onder de titel *Die Jugendgeschichte Hegels* een baanbrekende studie over deze geschriften - GS IV, 5-187) en evenmin op de *Phänomenologie des Geistes* (1807), heeft zijn reden in het gegeven dat Dilthey zijn filosofische positie vooral

Volgens Hegel dient de werkelijkheid te worden opgevat als het proces van de bewustwording en daarmee van de zelfverwerkelijking van de Geest. Vanwege de uiteindelijke identiteit van Geest en natuur omvat deze zelfverwerkelijking, net als bij Fichte (en Herder), zowel de natuurgeschiedenis als de menselijke geschiedenis. Hegel vat de zelfverwerkelijking van de Geest op als een dialectisch proces. Nu heeft term 'dialectiek' reeds een lange geschiedenis die teruggaat op de socratisch-platoonse wijsbegeerte. Daar duidt 'dialectiek' de methode aan om de kennis te vermeerderen door het opsporen en overwinnen van tegenspraken. Hegel sluit zich bij deze opvatting van het begrip 'dialectiek' (door hem aangeduid als "die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens") aan, maar verruimt haar tegelijkertijd ontologisch tot het ultieme principe van de gehele werkelijkheid ("das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit" - W VIII, 173). De dialectische ontwikkeling van de werkelijkheid verloopt volgens het bekende schema these, anti-these en synthese. In de synthese wordt de tegenstelling tussen these en anti-these 'aufgehoben', d.w.z. teniet gedaan, maar tegelijkertijd op een hoger niveau gebracht en bewaard. Het dialectische karakter van de ontwikkeling van de Geest verleent deze ontwikkeling, als ook de filosofische reflectie erop een "immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit" (W VIII, 173). De zelfverwerkelijking van de Geest is een doelgericht proces met een noodzakelijk en aanwijsbaar begin- en eindpunt. Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* is een formidabele poging dit totale proces op dialectische wijze 'op begrip' te brengen. Volgens het dialectische principe zijn in de ontwikkeling van de Geest drie stadia te onderscheiden, hieraan beantwoorden de drie onderdelen van Hegels filosofie (W VIII, 63-64). De *Wissenschaft der Logik* is de wetenschap van de Geest op zichzelf. De *Naturphilosophie* heeft betrekking op de Geest in zijn anders-zijn, dat wil zeggen in zijn veruitwendiging tot natuur. In de *Philosophie des Geistes* tenslotte realiseert de Geest de terugkeer in zichzelf.

Omdat Dilthey met name aanknoopt bij de filosofie van de Geest, zal ik mij beperken tot dit deel van de *Enzyklopädie*. Zoals steeds in de hegeliaanse dialectica worden ook hier drie stadia onderscheiden. In de filosofie van de *subjectieve Geest* komt de Geest tot kennis van zichzelf. Met betrekking tot deze "Beziehung auf sich selbst" van de Geest onderscheidt Hegel opnieuw een drieslag: die van antropologie, fenomenologie en psychologie (W X, 38). De filosofie van de *objectieve Geest* heeft de door de Geest voortgebrachte maatschappelijke wereld van de mens tot object. In dit deel van het systeem staan achtereenvolgens het recht, de moraliteit en de zedelijkheid centraal (W X, 306). Het laatste deel van de 'Odyssee van de Geest' komt tot begrip in de filosofie van de *absolute Geest*.

heeft ontwikkeld in een kritische discussie met de latere Hegel.

In deze filosofie komen de subjectieve en de objectieve Geest tot synthese, waardoor de Geest uiteindelijk terugkeert tot zichzelf en daarmee tot absolute waarheid wordt (W X, 32). De absolute Geest doorloopt de stadia van de kunst, de religie en de filosofie. In de concrete voorstelling van de kunst wordt de eenheid van natuur en Geest op onmiddellijke wijze verbeeld (W X, 367). In de religie wordt deze eenheid vergeestlijkt in de voorstelling van het goddelijke. Eerst in de filosofie, die als "denkend erkannter *Begriff* der Kunst und Religion" (W X, 378) beide eerdere momenten van de absolute Geest tot een eenheid brengt, komt de Geest tot een volkomen begrip van zichzelf. Ook de filosofie dient daarbij niet statisch te worden opgevat. Het tot zichzelf komen van de Geest in de filosofie is eveneens een dialectisch proces dat zich verwerkelijkt in de loop van de geschiedenis. In het absolute idealisme van Hegel vindt deze ontwikkeling haar laatste, alles omvattende synthese.

Het "vernünftige Bild des Universums" (W X, 405) dat in Hegels filosofie wordt ontwikkeld lijkt de uitkomst te zijn van het rationalistische wereldbeeld dat in de Verlichting was ontstaan. In de *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* merkt Hegel op: "Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei" (XII, 20). De gehele werkelijkheid staat in het teken van een toenemende 'Reflexion', een ontwikkeling van zijn naar wezen, van aanschouwing naar begrip (vgl. Damerow 1979, 139). Evenals de Verlichtingsfilosofen vat Hegel zijn eigen filosofie op als het uiteindelijke criterium voor de beoordeling van de gehele geschiedenis (van de Geest), maar anders dan bij de Verlichtingsfilosofen staat echter bij Hegel de fundamentele historiciteit van de rede centraal. Dat maakt dat Hegel, ondanks zijn strikt teleologische opvatting, de verschillende stadia in de ontwikkeling van de Geest niet reduceert tot louter voorstadia van het tijdperk van de Verlichting. De Geest kan volgens Hegel immers niet geïsoleerd van zijn totale ontwikkeling worden beschouwd. De waarheid van het systeem is niet gelegen in het eindstadium, maar in de gehele ontwikkeling. "Diese formelle Bestimmung", zo zegt Hegel over het begrip 'Entwicklung', "ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat" (W XII, 75).

2.1.3 De bedwinging van Kronos

Het toeval, dat het kantiaanse 'theater van de geschiedenis' dreigt te doen ont-aarden in een nooit eindigende tragi-komedie, wordt in Hegels filosofie resoluut uit de geschiedenis verwijderd: "Die philosophische Betrachtung hat keine andere

Absicht, als das Zufällige zu entfernen" (Hegel 1955, 22). De ontwikkeling van de Geest is voor Hegel geenszins toevallig, maar een noodzakelijk proces. Het toeval, en daarmee ook de fundamentele eindigheid van de (menselijke) zijnswijze, wordt door Hegel opgenomen in de hogere noodzakelijkheid van de ontwikkeling van de rede. Over de ontwikkeling van de rede kan Hegel daarom opmerken: "Es ist nicht ein solcher, der sich in dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern er ist vielmehr das absolut Bestimmende und schlechthin fest - gegen die Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet und beherrscht" (W XII, 75). Het oordeel over de geschiedenis is daarom bij Hegel niet - als we Kants onderscheiding hier mogen gebruiken - een reflecterend 'als ob', zoals dit bij Kant zelf het geval was, maar een bepalend oordeel, dat betrekking heeft op de objectieve noodzakelijkheid van het redelijke proces (vgl. Makkreel 1975, 244).

Hegels houding ten opzichte van het toeval brengt ons tevens op het spoor van zijn ambivalente verhouding tot de tijd. Enerzijds plaatst Hegel met de historiciteit de afgrondelijke dimensie van de tijd in het hart van zijn systeem, anderzijds is dit systeem de uitdrukking van een heroïsche poging deze dimensie te bedwingen. Hegel zelf gebruikt de metafoer van het bedwingen, wanneer hij aan de hand van de griekse mythologie de historische tijd vergelijkt met de titaan Kronos, die zijn eigen kinderen verslindt: "So hat zuerst Kronos, die Zeit geherrscht - das goldene Zeitalter, ohne sittliche Werke, und was erzeugt geworden ist, die Kinder dieser Zeit, sind von ihr selbst aufgezehrt worden. Erst Jupiter, der aus seinem Haupt die Minerva geboren und zu dessen Kreise Apollo nebst den Musen gehört, hat die Zeit bezwungen und ihrem Vergehen ein Ziel gesetzt" (W XII, 101; vgl. Bulhof 1980, 49).

Hegel 'bedwingt' de radicale eindigheid en contingentie van het bestaan door de filosofie te maken tot de plaats, waarin de gehele geschiedenis van de Geest voortdurend *tegenwoordig* is. "Indem wir es also nur mit der Idee des Geistes zu tun haben und in der Weltgeschichte alles nur als seine Erscheinung betrachten, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit, wie groß sie auch immer sei, durchlaufen, es nur mit *Gegenwärtigem* zu tun; denn die Philosophie, als sich mit dem Wahren beschäftigend, hat es mit ewig Gegenwärtigem zu tun. Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d.h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich jetzt" (W XII, 105). Uitspraken als deze tonen het totalitaire karakter van Hegels systeem. Het uitgangspunt is "ein allgemeiner Geist, der ... in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden *Totalität* erhebt und abschließt" (W XII, 105).

Het is ook op grond van deze bedwinging van de tijd dat Hegels filosofie van de geschiedenis, ondanks de fundamentele plaats die hij aan de historiciteit toeschrijft, niet in een relativisme vervalt. Zij pretendeert immers nog totaal te zijn,

wat wil zeggen dat zij meent de gehele geschiedenis te kunnen overzien en beoordelen vanuit het standpunt van het absolute. Evenals voor de geschiedfilosofen uit het tijdvak van de Verlichting vormt het inzicht in historiciteit van de mens om die reden uiteindelijk geen belemmering voor het innemen van een boven-historisch standpunt, maar juist de garantie voor universaliteit: "Hegels besef van de historiciteit van al het menselijke leidt toch niet tot een historisch relativisme, omdat het bewustzijn, dat zich van zijn historische bepaaldheid bewust is, en zijn eigen historische ontwikkeling meedenkt in zijn zelfbegrip, daardoor - omdat het zijn eigen historische mogelijkheidsvoorwaarde reflecteert - zijn onderworpenheid aan de historie transcendeert en een transhistorisch standpunt kan innemen doordat in hemzelf de wereldgeschiedenis zich adequaat begrijpt" (Lemaire 1976, 103, vgl. 157).

Eerst wanneer men, zoals na Hegel onder andere in het historisme zal gebeuren, de pretentie loslaat het geheel van de wereldgeschiedenis te kunnen overzien, zal de door Hegel doorgevoerde reflectie op de historiciteit van mens, maatschappij en cultuur onafwendbaar uitkomen bij een of andere vorm van historisch relativisme. Om deze in het historisme voltrokken wending goed te kunnen begrijpen dienen we eerst onze aandacht te richten op twee andere ontwikkelingen in het negentiende-eeuwse denken, die zowel van invloed zijn geweest op de ontwikkeling van het historisme als op Diltheys pogingen het historisme van een kentheoretisch en ontologisch fundament te voorzien.

2.2 *Het positivisme van Comte en Mill*

Zoals we reeds opmerkten, komt met de dood van Hegel in 1831 de bloeitijd van het Duitse Idealisme tot zijn einde. In de decennia die volgen wordt de idealistische metafysica in toenemende mate onderwerp van kritiek. Een belangrijke aanleiding tot deze kritiek lag in de steeds grotere discrepantie tussen de natuurfilosofische speculaties van de idealisten en de resultaten van het natuurwetenschappelijk onderzoek.⁷ De natuurwetenschappen hadden sinds Newton in de zeventiende eeuw de grondslag legde voor de klassieke fysica een enorme vlucht genomen. Op basis van systematische observatie en het zoeken naar wetmatige verbanden werden natuurverschijnselen in snel toenemende mate verklaarbaar, voorspelbaar en - wat voor het succes van de natuurwetenschappen zeker zo belangrijk is geweest - beheersbaar. Het succes van de natuurwetenschappen heeft

7. Dit laat zich bijvoorbeeld goed aflezen aan de werkingsgeschiedenis van Schellings natuurfilosofie. Aanvankelijk oefende deze een grote invloed uit op de medische wetenschap. In de loop van de negentiende eeuw werden de idealistische speculaties echter in korte tijd vrijwel volledig verdrongen ten gunste van aan de natuurwetenschappen georiënteerde methoden.

in belangrijke mate bijgedragen aan de mechanisering van het Europese wereldbeeld (zie Dijksterhuis 1950). De op de natuurwetenschappen gebaseerde moderne techniek veranderde het aanzien van de Europese cultuur op radicale wijze. Dit resulteerde in de negentiende eeuw in de industriële revolutie, die door cultureel-anthropologen niet zonder reden wel wordt aangeduid als de belangrijkste revolutie in de geschiedenis van de mensheid sinds de ontwikkeling van landbouw en veeteelt in het neolithicum (zie Kloos 1981, 52).

De moderne fysica week zowel wat haar methode als haar bevindingen betreft sterk af van de traditionele theologie en metafysica. Dat impliceert vanzelfsprekend nog niet noodzakelijk een afwijzing van theologie en metafysica. Voor Newton bijvoorbeeld bezaten beide sferen nog hun onderscheiden bestaansrecht. Naarmate de discrepantie tussen het succes van de moderne fysica en dat van de traditionele metafysica en theologie groter werd, werd de fysica in toenemende mate het voorbeeld voor de filosofie. Zo pleitten reeds Hume en de Franse Verlichtingsfilosofen voor de toepassing van de experimentele methode in het filosofische onderzoek naar de mens.

2.2.1 *Comtes stadia van het denken*

Mede onder invloed van de historisering van het wereldbeeld ontstond de opvatting dat theologie en metafysica niet zozeer complementen vormen van de wetenschap, als wel de nog onvoldoende wetenschappelijke voorlopers ervan. Hiervoor merkten we op, dat Turgot theologie en metafysica aanduidde als primitieve stadia in een denken dat noodzakelijk uitmondt in een (natuur)wetenschappelijke wereldopvatting. In het tweede kwart van de negentiende eeuw wordt dit stadium-model door Auguste Comte (1798-1857) tot grondslag gemaakt van een positivistische wereldopvatting, die grote invloed zal uitoefenen op de verdere ontwikkeling van filosofie en wetenschap in Europa.

In zijn *Cours de philosophie positive*, in zes delen verschenen tussen 1830 en 1842, stelt Comte dat de menselijke geest zich in drie historische stadia ontwikkelt. In het eerste, *theologische* stadium verklaart de mens de verschijnselen en gebeurtenissen om hem heen met een beroep op de wil van bovenzinnelijke wezens (waarbij zich volgens Comte een ontwikkeling voordoet van fetisjisme via polytheïsme naar monotheïsme). In de westerse geschiedenis behoort de gehele periode van de klassieke oudheid tot en met de Middeleeuwen tot dit stadium. In het tweede, *metafysische* stadium doet de mens in zijn pogingen de verschijnselen en gebeurtenissen te verklaren een beroep op abstracte krachten. Tot dit stadium behoort de ontwikkeling van het denken van de Renaissance tot aan de Verlichting. Het Duitse idealisme, dat de gehele werkelijkheid tracht te verklaren vanuit

het abstracte begrip 'Geist', wordt door Comte opgevat als de laatste heftige stuiptrekking van dit metafysische stadium van het Europese denken (Comte 1907, 27). In het derde, *positieve* stadium, dat zijn uitdrukking krijgt in Comtes filosofie, komt de menselijke geest tot een volwassen benaderingswijze van verschijnselen en gebeurtenissen. In dit stadium wordt niet langer getracht metafysische oorzaken op te sporen of het onzichtbare wezen van de dingen bloot te leggen, maar beperkt men zich tot een wetenschappelijke observatie van verschijnselen en gebeurtenissen en het op empirische wijze vaststellen van de algemene wetmatigheden in hun optreden.⁸

De beknopte omschrijving van het positieve stadium doet reeds een overeenkomst vermoeden met het empirisme van Locke en Hume. Comte sluit daarbij, op basis van zijn 'positieve grondhouding' ten aanzien van de mogelijkheden van de wetenschap, overigens eerder aan bij Locke dan bij de tot skepsis neigende Hume. Een fundamentele vooronderstelling van Comtes positivistische wereldopvatting is, dat het menselijke denken en de sociale wereld zich niet wezenlijk onderscheiden van de anorganische en de organische natuur, en niet alleen met dezelfde positieve methoden kunnen worden bestudeerd maar net als in de natuurwetenschappen voorspelling en beheersing mogelijk maken (Simon 1963, 4).⁹

Hoewel Comtes stadiummodel schatplichtig is aan dat van Turgot, is het ook een verfijning en nuancering daarvan. Bestudering van de ontwikkeling van de verschillende wetenschappen leerde Comte dat niet iedere wetenschap de drie

8. Volgens Comte doorloopt ook het individu in zijn ontwikkeling van kind tot volwassene dezelfde drie stadia: "Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, *théologien* dans son enfance, *métaphysicien* dans sa jeunesse, et *physicien* dans sa virilité" (Comte 1907, I 4). Een dergelijke koppeling van individuele en collectieve ontwikkeling is een veel voorkomend verschijnsel in negentiende-eeuwse ontwikkelingstheorieën. Ook Hegel onderschrijft haar in de *Phänomenologie des Geistes*: "Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen" (Hegel, W III, 32; vgl. W XII, 104). In de evolutietheorie vinden we een variant van deze relatie tussen individuele en collectieve ontwikkeling in de recapitulatietheorie die een homologie toeschrijft aan de ontwikkeling van het individu en de soort (ontogenese en fylogenese). Ook bij Dilthey zal de relatie van individuele en historische ontwikkeling onderwerp van reflectie worden.
9. Comte kent overigens wel een belangrijkere rol toe aan theorievorming in het kenproces dan de radicale empiristen. Zonder een bepaalde theorie is observatie volgens Comte in het geheel niet mogelijk. Zijn beschrijving van de drie stadia in de ontwikkeling van de geest maakt duidelijk dat in ieder van deze stadia de verschijnselen vanuit een vooropgesteld theologisch, metafysisch of positief kader worden gecoördineerd (vgl. Kempster 1971). Met betrekking tot deze nadruk op de structurerende functie van de geest in het kenproces staat Comte dicht bij de (Franse) rationalistische traditie en Kant dan bij het Engelse empirisme (vgl. Blühdorn en Ritter 1971, 29). De latere positivisten nemen over het algemeen een meer empiristisch standpunt in.

stadia even snel doorloopt. De wiskunde bijvoorbeeld was in de oudheid reeds het theologische en het metafysische stadium te boven gekomen, terwijl de wetenschap van de sociale verschijnselen zich in Comtes tijd nog in het metafysische stadium bevond. Om dit gegeven te kunnen verklaren classificeert Comte de wetenschappen in een schaal van afnemende algemeenheid en toenemende wederzijdse afhankelijkheid en complexiteit. In die volgorde onderscheidt Comte wiskunde, sterrenkunde, fysica, scheikunde, biologie en sociologie.¹⁰ Ieder van deze wetenschappen doorloopt volgens hem de drie verschillende stadia, echter niet alle gelijktijdig. De eerstgenoemde heeft de drie stadia als eerste doorlopen, voor de laatstgenoemde geldt dat zij dit als laatste zal doen. De volgorde waarin de wetenschappen zich ontwikkelen is volgens Comte niet willekeurig, maar noodzakelijk en onveranderlijk, omdat de latere stadia steeds de eerdere vooronderstellen. De wiskunde, die zich als eerste tot een positieve wetenschap heeft ontwikkeld, fungeert als de noodzakelijke hulpwetenschap voor alle volgende. De sterrenkunde, die aan de wiskundige verhoudingen de beweging toevoegt, is op haar beurt voorondersteld in de natuurkunde, waarin in aanvulling op de beide eerdere wetenschappen stof en kracht worden geanalyseerd. De scheikunde voegt daar weer het element van stoffelijke verandering aan toe en de biologie vervolgens de categorie van het leven. De sociologie tenslotte bestudeert de levende mens in zijn maatschappelijke verhoudingen. Dat Comte de totale geschiedenis in weerwil van deze tot nuance dwingende classificatie toch kan onderverdelen in drie globale stadia wordt gerechtvaardigd door het feit dat hij de ontwikkeling van de minst ontwikkelde wetenschap tot criterium van de totale ontwikkeling maakt. Op grond van deze redenering meent Comte dat zijn *Cours de philosophie positive*, waarin de sociologie als laatste wetenschap in het positieve stadium wordt getild, de overgang inluidt tot het positieve stadium in de wereldgeschiedenis.

Het lijkt de ironie van het lot te zijn dat het positivisme zichzelf, niet minder

10. Opvallend is de afwezigheid van de psychologie in dit schema. Een reden daarvan is ongetwijfeld geweest dat de psychologie in Comtes tijd nog nauwelijks een zelfstandige wetenschap kon worden genoemd. Voor zover het psychische in de *Cours de philosophie positive* ter sprake komt is Comtes opvatting ervan niet eenduidig. Enerzijds stelt hij dat mentale verschijnselen zetelen in het centrale zenuwstelsel en behoren tot het werkteleijn van de fysiologie. Met deze fysiologische opvatting van het psychische zette Comte zich vooral af tegen de introspectieve (en in zijn ogen derhalve metafysische) psychologie, die in zijn tijd o.a. door de filosoof Cousin werd verdedigd. Voorzover mentale verschijnselen maatschappelijk bepaald zijn, zijn ze volgens Comte object van de sociologie. Pas in het latere *Système de politique positive* (in vier delen verschenen in de periode 1851-54) kent Comte onder de enigszins misleidende titel 'ethiek' aan de (experimentele) psychologie de status toe van de zevende wetenschap in zijn classificatie. De invloed van Comte op het ontstaan van de experimentele psychologie is, wellicht mede door zijn late erkenning van een zelfstandige psychologische wetenschap, vrij gering geweest. De invloed van de latere, door Comte geïnspireerde, empiristische school, in het bijzonder het werk van de hierna te bespreken Mill, is op dit terrein doorslaggevend gebleken (Simon 1963, 27; 122-125).

dan het idealisme waar het zich zo scherp tegen afzet, begrijpt als de ware voortzetter van de kantiaanse filosofie. Anders dan het idealisme grijpt het positivisme daarbij niet zozeer terug op het transcendentale idealisme van de kantiaanse filosofie (alhoewel Comte, zoals we hierboven zagen, in tegenstelling tot de empiristen onderstreept dat een theorieloze waarneming onmogelijk is), maar knoopt het speciaal aan bij de methodologische argumentatielijn van Kant, en bij zijn kritiek op de traditionele metafysica (vgl. § 2.3 en § 2.4 van hoofdstuk 2). Hoewel een dergelijke positivistische interpretatie van Kant niet minder restrictief is dan de idealistische, vindt ook deze interpretatie haar letter in de geschriften van Kant. Kants kritiek van de rede had immers inderdaad de pretenties van de traditionele metafysica radicaal begrensd ten gunste van de (natuur)wetenschappen. En eveneens vinden we bij Kant tal van uitspraken die vooruit lijken te lopen op Comtes (rigide) kentheoretische opvatting van de filosofie (zie Kemp-ski 1971, 24).¹¹

2.2.2 Mill en de wetmatigheden van de menselijke geest

De invloed van het positivistische programma van Comte op de filosofie van de negentiende en de twintigste eeuw is moeilijk te overschatten. In de tweede helft van de negentiende eeuw werd het zelfs tot de overheersende filosofie in Europa. In Frankrijk en Engeland werden respectievelijk door Littré en Harrison positivistische bewegingen opgericht, die het positivisme een brede, niet tot de filosofie en de wetenschappen beperkte, verspreiding bezorgden (Simon 1963, 73v.). In Frankrijk behoorden de socioloog Durkheim en de cultureel antropoloog Lévy-Bruhl tot de belangrijkste aanhangers van het positivisme. In Engeland, waar het werk van Comte in de vruchtbare aarde van een empiristische traditie viel, oefende Comte een belangrijke invloed uit op H. Spencer en J.S. Mill (1806-1873). Het zesde boek van Mills *System of Logic* (1843), getiteld *On the Logic of the Moral Sciences*, heeft een belangrijke rol gespeeld in de negentiende-eeuwse reflectie op de 'moral sciences', dat wil zeggen de wetenschappen die niet de natuur, maar

11. In tegenstelling tot Kant, die in de KrV de natuurwetenschappelijke methode als enig mogelijk ideaal van theoretisch kennen lijkt op te vatten, gaat Comte er overigens vanuit dat iedere positieve wetenschap gekenmerkt wordt door een eigen methode ('procedure'). Alhoewel de methode van iedere positieve wetenschap bestaat in het coördineren van feiten, heeft deze coördinatie, afhankelijk van het type theorie, in iedere wetenschap een andere vorm. De sociologische methode die in Comtes *Cours* wordt verdedigd onderscheidt zich bijvoorbeeld van andere positieve wetenschappen door een *historische* coördinatie van de feiten. Met dit methodenpluralisme loopt Comte vooruit op neo-kantianen als Windelband en Rickert (zie § 3 van hoofdstuk 6). In het latere positivisme zal het denkbeeld van één enkele op de natuurwetenschappen gebaseerde *unified science* echter steeds meer terrein winnen op Comtes methodisch pluralisme.

de mens en zijn maatschappelijke produkten tot object hebben, zoals de psychologie, de geschiedenis en de sociologie. Hoewel Mill Comtes positivisme in grote lijnen onderschrijft, kan hij zich niet vinden in zijn afwijzing van de psychologie. De psychologie heeft volgens Mill in de 'states of mind' een exclusief eigen object. Ook verdedigt Mill tegenover Comte de introspectieve methode van de psychologie. Deze methode, die de psychologie een afzonderlijke plaats verleent *naast* de natuurwetenschappen, maakt het mogelijk de wetmatigheden te ontdekken die de menselijke geest bepalen. "The subject, then, of Psychology, is the uniformities of succession, the laws, whether ultimate or derivative, according to which one mental state succeeds another, is caused by, or at least is caused to follow, another" (Mill 1973, VIII 852). Deze wetten, die de associatie van de ideeën bepalen, kunnen volgens Mill slechts experimenteel worden vastgesteld. Wanneer deze wetten eenmaal zijn vastgesteld, kan het menselijk gedrag volgens Mill in principe worden voorspeld.

2.2.3 De invloed van het positivisme in Duitsland

In hoofdstuk 1 merkte ik op dat, vergeleken met Frankrijk en Engeland, de invloed van het positivisme in Duitsland minder groot is geweest. Op de ondergang van het idealisme volgde in Duitsland een terugkeer naar het criticisme van Kant, die zo massaal was dat het neo-kantianisme vele decennia lang de rol van officiële academische filosofie zou gaan vervullen. Dit neo-kantianisme nam met zijn kentheoretische oriëntatie het positivisme veel (anti-metafysische) wind uit de zeilen. Speciaal de zogenaamde Badense school, die zich net als de positivisten in sterke mate op de natuurwetenschappen richtte, had een grote aanhang. Toch is de invloed van het positivisme in Duitsland niet onbetekenend te noemen. Links-hegelianen als Feuerbach en Marx plaatsten Hegel van de kop op de voeten en transformeerden zijn filosofie in een materialistische richting, die veel raakvlakken kende met het positivisme. En ook niet-dialectische materialisten als Büchner en Haeckel hadden een belangrijke rol in de verspreiding van het positivistische wereldbeeld.¹² Het kan dan ook niet worden gezegd dat de Duitse vertaling van J.S. Mills *System of Logic*, die in 1849 werd gepubliceerd, in slechte aarde viel. Diltheys receptie van Mill in zijn vroege geschriften speelde zich dan ook allerminst in de marges van de toenmalige filosofische discussie af.

Meer nog dan in de ontvangst die het positivistische program kreeg onder

12. Voor de neo-kantianen en, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, evenzeer voor Dilthey was dit materialisme onaanvaardbaar. Met Kant onderstrepen ze de rol van de menselijke geest in het tot stand komen van de kennis en wijzen zij de materialistische opvatting dat de geest niets meer is dan een epifenomeen (bijkomend verschijnsel), krachtig af.

vakfilosofen, komt de invloed ervan tot uitdrukking in de ontwikkeling van de mens- en maatschappijwetenschappen als van de filosofie onafhankelijke empirische wetenschappen. Ik wil hier slechts kort wijzen op de geboorte van de empirische psychologie.¹³ Van oudsher zijn psychologische en filosofische vraagstukken nauw verweven. Al bij Plato en Aristoteles vinden we expliciete en systematische verhandelingen op het gebied van de psychologie. In de moderne filosofie spelen vooral in het empirisme psychologische vragen een belangrijke rol. Kant had in zijn transcendentale onderzoek echter reeds een scherp onderscheid gemaakt tussen de psychologische vraag hoe kennis tot stand komt en de filosofische vraag wat voorondersteld moet worden wil er van totstandkoming van menselijke kennis sprake kunnen zijn. Deze theoretische boedelscheiding tussen de vraag naar de genese en die naar de gelding van de kennis krijgt onder invloed van het positivistische programma haar praktische neerslag in de oprichting van het eerste laboratorium voor experimentele psychologie in Leipzig in 1879 door Wundt (Place 1977, 23; vgl. Van Haaften e.a. 1986, 18).

Het grote succes van de natuurwetenschappen bracht met zich mee dat de nieuwe mens- en maatschappijwetenschappen de empirisch-analytische methode veelal tot voorbeeld namen. Er ontstond gaandeweg - ik hanteer een term die een eeuw na Comte door de neo-positivisten van de Wiener Kreis werd geïntroduceerd - het ideaal van een 'unified science', dat wil zeggen van één alomvattende verklarende wetenschap. Dit valt goed af te lezen aan de jonge wetenschap van de psychologie. Op basis van een krachtig geloof in de eenheid van de wetenschappelijke methode en van een materialistische ontologie werden geestelijke verschijnselen gereduceerd tot een louter fysisch-chemisch substraat. Gedachten, zo stelde bijvoorbeeld de zoöloog Vogt, moeten begrepen worden als een uitscheiding van de hersenen, zoals gal een uitscheiding van de lever is. Mede door het succes van de natuurwetenschappen kreeg de positivistische wereldopvatting een sterk sciëntistische inslag. Niet alleen verwachtte men dat de positieve wetenschappen de oplossing van alle wereldraadselen zouden brengen, maar bovendien dat zij zouden leiden tot grote maatschappelijke vooruitgang. Dit sociale engagement is reeds in sterke mate aanwezig bij Comte. Comte meent dat de ontwikkeling naar het positivistische denken een periode van ongekend maatschappelijk geluk zal brengen. Om deze (onafwendbare) ontwikkeling te bespoedigen was het wel noodzakelijk dat de leiding in de maatschappij werd overgedragen aan een elite van wetenschappers. Comtes geloof in de leidende taak van de wetenschap ging zelfs zo ver dat hij haar in toenemende mate in welhaast religieuze termen ging beschrijven, hetgeen zelfs resulteerde in een *Catéchisme positiviste* en het

13. In § 2.4 van dit hoofdstuk zal ik nader ingaan de invloed die het positivisme uitoefende op de negentiende-eeuwse Duitse geschiedeniswetenschap.

plan om positivistische tempels op te richten.

Niet alle leerlingen van Comte hebben deze wereldbeschouwelijke dimensie van het positivisme onderschreven. Met name Mill heeft deze quasi-religie, ondanks zijn diepe respect voor Comte, ondubbelzinnig afgewezen. Dat neemt niet weg dat het negentiende-eeuwse positivisme als geheel door een sterk aprioristisch vooruitgangsgeloof wordt gekenmerkt. Dat plaatst het negentiende-eeuwse positivisme niet alleen in de traditie van de Franse Verlichtingsfilosofen, maar laat ook de duidelijke verwantschap zien met het metafysische vooruitgangsgeloof dat kenmerkend is voor de door de positivisten zo verafschuwd hegeliaanse filosofie. Het is vooral tegen dit door idealisten en positivisten gedeelde vooruitgangsgeloof dat de Duitse historici zich met kracht zullen afzetten. Tot hun inspiratiebronnen behoorde niet in de laatste plaats de romantische traditie. De geschiedeniswetenschap had zich, te beginnen met Herder, in nauwe relatie met deze traditie ontwikkeld. Verder onderging zij een belangrijke impuls van de romantische hermeneutiek van Schleiermacher. Omdat we in hoofdstuk 1 reeds opmerkten dat deze hermeneutiek tevens van grote betekenis is geweest voor de ontwikkeling van Diltheys KhV, zullen wij er wat langer bij stilstaan.

2.3 Schleiermachers romantische hermeneutiek

De hermeneutiek van Friedrich Schleiermacher (1768-1843) is een typisch product van de romantische beweging in Duitsland.¹⁴ Ofschoon deze beweging op een aantal punten verwant is met de denkwereld van het Duitse idealisme - zowel in het werk van Schleiermacher als in dat van de vroege Schelling zijn idealistische en romantische motieven nauw verweven - merken we een aantal belangrijke verschillen op. Die verschillen komen duidelijk aan het licht als we hun aansluiting bij Kant vergelijken. Terwijl de idealisten Fichte en Hegel vooral aansluiten bij respectievelijk de KpV en de KrV, vinden de romantici hun belangrijkste inspiratiebron in de KU. Dit komt tot uitdrukking in de centrale plaats die het

14. De interpretatie van Schleiermachers hermeneutiek brengt niet onaanzienlijke problemen met zich mee, aangezien Schleiermacher het door hem geplande systematische werk over de hermeneutiek niet heeft weten te voltooien. We hebben slechts de beschikking over een aantal voorlopige ontwerpen, summere collegeaantekeningen en collegedictaten van studenten, die in een periode van bijna dertig jaar (1805-1833) zijn ontstaan en waarin zich verschuivende accentverschuivingen voordoen. Bovendien is Schleiermachers begrippenapparaat niet steeds consistent. Dit maakt dat zijn hermeneutiek "alles andere als eenduidig und widerspruchsfrei" is (Birus 1985, 595) en er sterk uiteenlopende interpretaties worden verdedigd. In het volgende oriënteer ik me vooral aan de (inmiddels) in grote lijnen convergerende interpretaties van H. Kummerle (1959, 1959-60, 1985a en 1985b) en M. Frank (1977a en 1977b, 1980). Naast de hermeneutiek-fragmenten die door Kummerle (HK) en Frank (HL) zijn geredigeerd heb ik tevens gebruik gemaakt van Schleiermachers *Allgemeine Hermeneutik* uit 1809-10, die in 1985 voor het eerst werd gepubliceerd.

gevoel en de *kunst* in de romantische reflectie innemen (vgl. De Mul, RV 6-10 en De Mul 1992a). De romantici blijven verder, anders dan Hegel, trouw aan Kants notie van de menselijke eindigheid. Schleiermacher radicaliseert zelfs, zoals Herder voor hem had gedaan, de kantiaanse notie van eindigheid, wanneer hij Kant verwijt de menselijke rede op een a-historische wijze te benaderen en de rol van de taal te veronachtzamen (vgl. Redeker, in: GS XIII/1, xxix, zie ook noot 5 hierboven). In deze context ontwikkelt Schleiermacher zijn hermeneutiek. Alvorens nader op deze hermeneutiek in te gaan, wil ik eerst kort stilstaan bij Schleiermachers pantheïstische wereldbeeld en zijn opvatting van de geschiedenis en de taal.

2.3.1 *Pantheïsme en individualiteit bij Schleiermacher*

Kants filosofie wordt gekenmerkt door een dualisme, dat tot uitdrukking komt in een reeks tegenstellingen, zoals tussen wetenschap en moraal, weten en willen, het theoretische en het praktische, het reële en het ideële, het objectieve en het subjectieve. Weliswaar had Kant in de KU een poging ondernomen om deze tegenstellingen te overbruggen, maar zoals we in § 2.1.1 opmerkten, had deze poging in de ogen van Fichte iets halfslachtigs, hetgeen hem ertoe bracht het Ik als enige werkelijkheid te poneren. Ook Schleiermacher is erop gericht de eenheid van de genoemde tegendelen te denken. In aansluiting bij Kants KU stelt hij daarbij het *gevoel* centraal. Slechts in het gevoel, dat Schleiermacher opvat als de gemeenschappelijke wortel van het kennen en het willen, ervaren we volgens hem de eenheid van het reële en het ideële (Schleiermacher 1913, 20, vgl. Kimmerle 1959, 414). Het gevoel reikt volgens Schleiermacher dieper dan het theoretische denken en spreken. Maar juist daarom kan het gedacht noch uitgesproken worden in aan het verstand ontleende begrippen. Daarom duidt Schleiermacher de ervaring van deze transcendent(al)e grond, door hem ook aangeduid als God, met de kantiaanse term 'Idee' aan (Kimmerle 1985, 46). Het gevoel is voor Schleiermacher "Sinn und Geschmack fürs Unendliche".

Tegelijkertijd stelt Schleiermacher echter, dat dit oneindige in de objecten van ons kennen en willen (d.w.z. van de theoretische en de praktische rede) steeds op bijzondere wijze gegeven is. Ieder door de apriorische vormen van ruimte en tijd gedifferentieerd *individu* brengt op specifieke wijze de 'eenheid van het oneindige' aan het licht. Daarbij maakt Schleiermacher overigens een onderscheid tussen de natuur en de mens. In de natuur is alle verscheidenheid slechts relatief. Individualiteit in strikte zin laat slechts de wereld van de mens zien. In de uniciteit van de mens weerspiegelt zich de oneindige mensheid: "Die Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur" (Schleiermacher

In deze opvatting van de individualiteit is het pantheïstische karakter van Schleiermachers filosofie gelegen. Dilthey, die zoals we in hoofdstuk 1 opmerkten een bijzondere sympathie voor het pantheïstische wereldbeeld had, drukt het als volgt uit: "Wie unsere Seele durch die Sinne den Eindrücken der einzelnen Dinge geöffnet ist: so erfahren wir das Universum in den Anschauungen und Gefühlen, die von seiner Einheit ausgehen, und zwar ruft jene Einwirkung das Erlebnis der Verschmelzung unseres individuellen Daseins mit ihm hervor. In dieser mystischen Einheit des endlichen Menschen mit dem Unendlichen werden wir der Realität desselben inne" (GS VI, 296).¹⁵

Het voorgaande maakt duidelijk dat de individualiteit een centrale rol speelt in Schleiermachers filosofie. Er is veel voor Kimmerles these te zeggen, dat Schleiermachers gehele oeuvre begrepen kan worden als een doordenking van het thema van de individualiteit (Kimmerle 1959, 411). De 'oneindige eenheid' van de wereld komt volgens Schleiermacher immers slechts tot uitdrukking in de verscheidenheid van eindige individuen (vgl. Ermarth 1978, 45). Het oneindige kan alleen worden ervaren in het individuele. Een belangrijke consequentie daarvan is dat de transcendentiaalfilosofie volgens Schleiermacher niet kan worden losgemaakt van de empirische wetenschap en van de geschiedenis, dat wil zeggen: van de zich in de tijd afspelende concrete en individuele ervaringen van kunst, religie, ethiek, politiek en taal.¹⁶

15. Dilthey beschouwt dit pantheïsme overigens als een consequentie van Kants transcendentiaalfilosofie: "Die Transzendentalphilosophie ... ging aus von dem Problem des Wissens und dem des moralischen Wollens. In beiden Tatsachen fand sie ein durch alle Individuen hindurchgehendes allgemeines; es ist wirksam in jedem einzelnen Menschen ... Und beide Tatsachen sind innerlich im Ich nach Fichte verbunden, vermöge eines Zusammenhangs von Handlungen, welcher dessen unbewußte Tiefe ausmacht und seine Entwicklung bestimmt. Und wie nun auch das Auftreten dieses selben Zusammenhangs mit seiner allgemeinen Geltung in allen menschlichen Individuen gedacht werden mag - als Ausdruck der Weltordnung, als allgemeiner Geist, dessen Objektivierung die Natur ist - in dieser Transzendentalphilosophie von Fichte und dem jüngeren Schelling öffnet sich in der unbewußten gesetzlich und sittlich gestaltenden Energie des Ich eine Verbindung desselben mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge" (GS VI, 295). Dilthey wijst op de invloed van Spinoza in deze: "Das Erlebnis des Ich, das sich eins fühlt mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge, mit dem allgemeinen Geist, mit der Seele der Natur, trat in das religiöse Leben der Zeit und ihre religiöse Forschung. Die Mystik, welche die philosophische Konstruktion Spinozas insgeheim leitet, wurde wiederverstanden" (GS VI, 295; vgl. GS IV, 208v.).
16. In deze stemt Schleiermacher overeen met Friedrich Schlegel, met wie hij nauw bevriend was en gezamenlijk de eerste volledige Duitse vertaling van het werk van Plato verzorgde. In zijn *Transzendentalphilosophie*, die hij in 1800 in Jena als lezing presenteerde (maar die eerst in 1935 werd gepubliceerd), merkt Schlegel op: "Man kann im Gegensatz zur kritischen Philosophie unsere Philosophie eine *historische* nennen. Aber da eine historische Philosophie auch kritisch sein muß, so wird sie nicht im Gegensatz der kritischen seyn, sondern weil dies das Höhere ist, das jenes umfaßt" (Schlegel 1991, 96).

Hoewel Schleiermacher het fundamentele inzicht in de historiciteit van de werkelijkheid met de Duitse idealisten deelt, staat zijn opvatting van de geschiedenis in scherpe tegenstelling tot de totalitaire geschiedenisbeschouwing van de laatstgenoemden. Weliswaar is ook voor Schleiermacher de geschiedenis het medium waarin de mensheid zich in wisselende individuen realiseert, maar de geschiedenis kan volgens hem niet als een totaliteit met een aanwijsbaar begin- en eindpunt worden begrepen. De geschiedenis is voor Schleiermacher een principieel open proces. Kimmerle vat Schleiermachers positie in deze als volgt samen: "Dem Gang der Geschichte wird hier von den philosophischen Wesensbestimmungen her kein letztes Ziel gesetzt, wie es in der idealistischen Geschichtsphilosophie überall geschieht ... Der Geschichte sind vielmehr unendlich viele Entwicklungsmöglichkeiten vorbehalten" (Kimmerle 1960, 416). Dat impliceert dat voor Schleiermacher de gang van de geschiedenis niet, zoals in het geval van de idealisten, apriorisch kan worden geconstrueerd, maar slechts empirisch kan worden gekend. Deze opvatting impliceert een radicale breuk met de bovenhistorische opvatting van de rede van het rationalisme, die ook nog voortleeft in de idealistische gelijkstelling van het algemene en het bijzondere in het absolute weten (Frank 1977a, 23). Voor Schleiermacher is het algemene filosofische begrip nooit in staat het raadsel van de *individualiteit* volledig te doorgronden. Het uitgangspunt van Schleiermachers hermeneutiek is daarom een *niet-verstaan*: "Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nichtverstehens der Rede. In seiner größten Allgemeinheit genommen auch in der Muttersprache und im gemeinem Leben" (Schleiermacher 1985, 1271, zie ook: HL §§ 29-30; vgl. Frank 1977a, 18).

Dit uitgangspunt onderscheidt Schleiermachers hermeneutiek van de oudere filologische, juridische en theologische hermeneutiek, die zich in de voorafgaande eeuwen had ontwikkeld en waarmee Schleiermacher als theoloog en medewerker aan de eerste volledige Duitse vertaling van Plato's werk zeer vertrouwd was.¹⁷

17. Vanaf de Renaissance ontwikkelden zich een aantal hulpdisciplines ten behoeve van de uitleg van niet meer onmiddellijk te begrijpen teksten uit het verleden. Vanaf het begin van de zeventiende eeuw worden deze disciplines algemeen met term 'hermeneutiek' aangeduid. In de Renaissance was de herontdekking van de klassieke teksten de aanleiding tot de opbloei van de filologische hermeneutiek. De godsdienstige strijd rondom de Reformatie heeft de ontwikkeling van de theologische hermeneutiek (bijbelexegese) een sterke impuls gegeven (vgl. Diltthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, GW V, 317-38). Het vraagstuk van de toepassing van wetten leidde tot de ontwikkeling van de juridische hermeneutiek. In al deze "speciële Hermeneutiken" ging het primair om het opstellen van regels voor de juiste interpretatie. Daarbij werd de hermeneutische interpretatie doorgaans onderverdeeld in de *subtilitas intelligendi*, het verstaan, de *subtilitas explicandi*, de uitleg, en de *subtilitas applicandi*, de toepassing. Het begrip 'hermeneutiek' heeft zijn wortels in het griekse 'hermeneuein' (uitspreken, verkondigen, uitleggen, vertolken). Plato gebruikt het bijvoorbeeld in de *Ion* om de *vertolking* door de rapsode van de gedachten van de

Deze oudere hermeneutiek vindt haar uitgangspunt weliswaar eveneens in de ervaring van door de tijdsafstand opgeroepen problemen bij het verstaan van historische teksten, maar zij gaat ervan uit dat het verstaan in principe van storende factoren is te ontdoen. Voorondersteld daarbij is een bovenhistorische rede, die los staat van de individuele uitdrukkingsvormen en waarvan de betekenis dankzij de filologische en exegetische arbeid kan worden gevat. In deze visie gaat het in de hermeneutiek *niet* om een reconstructie van de intentie van een historische auteur, maar om een onderzoek van de in de tekst behandelde zaak aan de hand van de eeuwige regels van de bovenhistorische rede (vgl. Frank 1977a, 13, 23). Aangezien Schleiermacher er echter van uitgaat, dat er geen rede bestaat los van haar individuele historische verschijningsvormen, kan hij niet langer het optimisme van de traditionele hermeneutici delen.¹⁸ Deze ervaring noopt hem tot een transcendentaal onderzoek naar de aard en de grenzen van het verstaan. Het resultaat van dat onderzoek noemt Schleiermacher, in tegenstelling tot de 'speciele Hermeneutiken', een algemene hermeneutiek (HK 79).¹⁹ Ofschoon Schleiermacher veel elementen van deze algemene hermeneutiek heeft ontleend aan hermeneutische voorgangers en romantische tijdgenoten als Friedrich Schlegel - Szondi stelt zelfs: "Mit Schleiermacher beginnt, ideengeschichtlich gesehen, nichts Neues" (Szondi 1975, 135; vgl. Birus 1982 en Hübener 1985, 574) - is hij de eerste die de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de interpretatie expliciet heeft gesteld (Kimmerle 1959, 15; Frank 1977a, 7). Waar Kants 'copernicaanse wending' vooral zijn neerslag heeft gekregen in de reflectie op de natuurwetenschappen, markeert Schleiermachers transcendentale hermeneutiek het beginpunt van een niet minder fundamentele omwenteling in de opvatting van de

dichter aan te duiden. Om tot een geslaagde vertolking te komen, dient de rapsode te weten *wat* hij vertolkt. Hij dient de bedoelingen van de dichter te *begrijpen* (Ion 530c). Plato gebruikt het woord ook om de goddelijke inspiratie van de dichters aan te duiden; zij zijn de tolken van de goden (Ion 534e). Om die reden wordt het begrip 'hermeneutiek' wel pseudo-etymologisch in verband gebracht met Hermes, de boodschapper-god (zie bijv. Heidegger GA 12, 115).

18. Schleiermacher lijkt deze tegenstelling tussen de traditionele en zijn eigen opvatting van de hermeneutiek op het oog te hebben als hij stelt: "Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf Widerspruch oder Nonsens stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als notwendig einsehe oder construieren kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe" (HK 31). Dat de tweede opvatting die van Schleiermacher zelf is, zal in het vervolg duidelijk worden.
19. De term 'algemeen' is in zekere zin misleidend, omdat de transcendentale analyse van de algemene hermeneutiek zich nadrukkelijk beperkt tot een analyse van de *subtilitas intelligendi* (HK 31), hetgeen een zekere versmalling betekent ten opzichte van de deelhermeneutiken, die ook handelden over de *subtilitas explicandi* en de *subtilitas applicandi* (zie noot 17). Anderzijds is het adjectief 'algemeen' in het geval van Schleiermachers hermeneutiek terecht, aangezien zijn analyse van het verstaan niet enkel betrekking heeft op de wetenschappelijke tekstanalyse, maar op *ieder* talig verstaan. Daarmee loopt Schleiermacher vooruit op de universele aanspraak van de hermeneutiek, zoals die door Dilthey, Heidegger en Gadamer is verdedigd.

geesteswetenschappen, die in Diltheys KhV zijn beslag heeft gekregen.

De vergaande strekking van deze omwenteling wordt inzichtelijk wanneer we Schleiermachers kritiek op de aanname van een bovenhistorische rede in het licht plaatsen van zijn kritiek op de rationalistische taalopvatting, die inherent is aan deze aanname en die we behalve bij de oudere hermeneutici ook nog aantreffen bij Kant en de Duitse idealisten. Deze opvatting gaat ervan uit dat de empirische talen meer of minder volkomen uitdrukking geven aan de ideale oordeelsvormen van de tijdloze rede.²⁰ De taal is in deze visie de onmiddellijke uiterlijke representatie van de innerlijke rede. Ook Kants categorieëntafel kan men in dit licht interpreteren als een universele semantiek, die door iedere taal meer of minder volmaakt wordt gerepresenteerd (Frank 1977a, 34). Schleiermacher stelt nu echter, zoals Herder voor hem had gedaan, dat er geen denken bestaat buiten de (empirische) taal: "Das Denken [ist selbst schon] ein inneres Sprechen" (HL 12). "Es giebt kein Denken ohne Worte; Denken und Reden ist eines und dasselbe" (SW III/5 126). Dat betekent dat de betekenis van een oordeel niet los kan worden gemaakt van de empirische taal waarin het is uitgedrukt. We kunnen met andere woorden geen beroep doen op een zelfbewustzijn, dat een onmiddellijke en bovenhistorische toegang zou hebben tot universele oordeelsvormen, zoals aanhangers van de rationalistische taalopvatting veronderstellen. Het gevolg hiervan is, dat de rede voor Schleiermacher noodzakelijk een historisch en derhalve eindig fenomeen is. Het menselijk bewustzijn is daarom steeds een 'Endlichkeitsbewußtsein', dat afhankelijk is van zijn "Sein in der Welt" (Gl, § 8,2, § 4,2). De gedachte aan een niet aan de individuele taal gebonden (redelijke) algemeenheid beschouwt Schleiermacher als een scientistische utopie (Frank 1977a, 31).

Gezien de nadruk die Schleiermacher legt op de historiciteit is het niet verwonderlijk, dat in zijn taaltheorie de ontwikkeling van de taal een belangrijke rol speelt. In aansluiting op Kants notie van het transcendentale schema (zie § 2.3 van hoofdstuk 1) definieert hij het taalteken als een synthetiserend schema ('Schema'), maar anders dan Kant is dat schema volgens Schleiermacher aan historische verandering onderhevig. Schleiermacher staat in deze onder invloed van de fichtiaanse opvatting van het subject als een productieve activiteit. Het schema is "eine verrückbare Anschauung" (HK 47). Het schema is een regel, die met een zekere flexibiliteit kan worden toegepast. Hierin is nu volgens Schleiermacher de veranderlijkheid van de taal gelegen: "Im Gesamtleben könnte es keine Entwicklung geben, in keiner Beziehung, wenn es nicht unter der Potenz des Einzelnen stünde" (SW I/6, 11). "Es entstehen durch die Gewalt, die der Einzelne auf die Sprache

20. Dit uitgangspunt zal nog tot ver in de twintigste eeuw een belangrijk deel van de westerse filosofie blijven bepalen. Heel pregnant is het bijvoorbeeld nog werkzaam in de poging van de logisch-positivist Carnap een ideale logische taal te ontwerpen, die de onvolkomenheden van de natuurlijke talen niet zou bezitten.

ausübt, Erweiterungen und Contradictionen der Sprachelemente nach der logischen Seite hin" (HL 201). Deze verandering van de taalschemata komt volgens Schleiermacher het zuiverst tot uitdrukking in de poëtische taal, die in het teken staat van een "freie Produktivität der Sprache" (Aesth, 646). "So wäre demnach die Poesie eine Erweiterung und neue Schöpfung der Sprache. Allein ... die Möglichkeit dazu wohnt schon der Sprache ursprünglich ein, aber freilich ist es immer nur das Poetische, worin es zu Vorschein kommt" (Aesth. 643). De metaforiciteit van het poëtische taalgebruik veroorzaakt door middel van een semantische schok een wijziging in de conventionele betekenis-schemata (HL 105).

Bovenstaande impliceert, dat iedere taaluiting vanuit twee verschillende perspectieven kan worden beschouwd. Enerzijds kunnen we de betreffende taaluiting beschouwen vanuit het algemene, d.w.z. vanuit het taalsysteem ('System') ofwel de "Totalität der Sprache", zoals die op een bepaald moment bestaat (HL 12). Van dit systeem kan men zeggen dat de taal "das Denken aller Einzelnen bedingt" (HL 12-3). Anderzijds echter kunnen we het slechts begrijpen vanuit de individuele uitingen, die de taal verder doen ontwikkelen.²¹ De taal, zoals Schleiermacher die opvat, zou men met Frank kunnen aanduiden als een 'individuelles Allgemeines': "Sie besteht als universelles System nur aufgrund prinzipiell wieder-rufbarer Übereinkünfte ihrer Sprecher und verändert ihren Gesamtsinn mit jeder Redehandlung und in jedem Augenblick, sofern wenigstens dieser semantischen Novation der Durchbruch ins grammatische Repertoire gelingt, wie es in den Gesprächshandlungen ständig geschieht" (Frank 1977a, 38).

2.3.3 Schleiermachers transcendente analyse van het verstaan

De zojuist uiteengezette taalopvatting ligt ten grondslag aan Schleiermachers analyse van het verstaan ('Verstehen'). Schleiermacher benadert het verstaan vanuit de dialogische relatie tussen spreker en toehoorder, dat wil zeggen: als gesprek. Het verstaan dient in dit kader begrepen te worden als een *reconstructie* van de betekenis van de woorden die de ander tot ons spreekt: "die Aufgabe der Hermeneutik besteht [darin] den ganzen inneren Verlauf der componirenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden" (HK 135). Het gaat om een "Nachconstruieren der gegebenen Rede" (HK 87), het "so schreiben können wie ein anderer diesen Gegenstand würde behandelt haben" (HK 19).

21. Frank heeft er in verschillende publikaties op gewezen hoezeer Schleiermacher met deze visie vooruitloopt op het onderscheid tussen 'parole' en 'langue', dat De Saussure aan het begin van deze eeuw in zijn structuralistische taaltheorie heeft gemaakt en dat in het structuralisme en post-structuralisme sinds de jaren vijftig van de twintigste eeuw een cruciale rol speelt (Frank 1977a, 38-9; Frank 1977b; Frank 1980).

Deze reconstructie mag niet worden opgevat als een onmiddellijk 'Einfühlen' van het gedachte - dit o.a. door Gadamer aan Schleiermacher toegeschreven woord komt in het werk van de laatstgenoemde in het geheel niet voor -, maar dient begrepen te worden als een interpretatie van het innerlijke denken aan de hand van de talige uitdrukking. Dat behoeft overigens op grond van Schleiermachers identificatie van denken en taal niet te verwonderen. Op grond van deze aanname is de taal het exclusieve onderwerp van het verstaan: "Alles voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findende, wohin auch die anderen objectiven und subjectiven Voraussetzungen gehören, muß aus der Sprache gefunden werden" (HK 38, vgl. HK 152).

Op grond van zijn tweevoudige opvatting van de taal onderscheidt Schleiermacher twee momenten in de interpretatie, die hij respectievelijk aanduidt als de *grammaticale* en de *psychologische* interpretatie.²² "Das Verstehen hat eine doppelte Richtung, nach der Sprache und nach den Gedanken hin. 1. Die Sprache ist Inbegriff alles in ihr Denkbaren, weil sie ein geschlossenes Ganze ist, und sich auf eine bestimmte Denkweise bezieht. Alles Einzelne in ihr muß aus der Totalität können verstanden werden. 2. Jede Rede ist einer Gedankenreihe des Redenden entsprechend, und muß also aus der Natur des Redenden, seiner Stimmung, seinem Zweck, vollkommen können verstanden werden" (Schleiermacher 1985,

22. In de vroege ontwerpen duidt Schleiermacher de psychologische interpretatie veelal aan als *technische* interpretatie en een enkele keer als *historische* interpretatie (zie Birus 1982, 25). De beide gecursiveerde begrippen worden door Schleiermacher door elkaar gebruikt (zie bijv. Schleiermacher 1985, 1272-3). In zijn latere geschriften geeft hij de voorkeur aan het adjectief 'psychologisch'. Weliswaar komt ook in het latere werk de term 'technische interpretatie' voor, maar deze wordt daar van de psychologische onderscheiden. Deze verschuiving is het gevolg van een differentiatie en precisering van Schleiermachers begrippenapparaat. Aanvankelijk vatte Schleiermacher de later terminologisch onderscheiden psychologische en technische interpretatie afwisselend met één van beide termen samen. Ik hanteer in mijn uiteenzetting het uitgekristalliseerde begrippenapparaat. In zijn in 1959 gepubliceerde uitgave van Schleiermachers hermeneutische fragmenten stelt Kümmerle dat Schleiermacher in zijn geschriften na 1820 de psychologische interpretatie een geprivilegeerde plaats toekent ten koste van de grammaticale en de technische. Dit zou het gevolg zijn van het feit dat Schleiermacher in zijn latere geschriften niet langer uitgaat van de identiteit van taal en denken. Op grond van een enkele geïsoleerde passage stelt Kümmerle dat Schleiermacher onder de invloed van het idealisme in zijn latere geschriften uitgaat van 'eine Diskrepanz ... zwischen dem idealen inneren Wesen und der empirischen äußeren Erscheinung' (Kümmerle 1959, 20). Als gevolg daarvan zou het doel van de interpretatie niet langer meer de in de *tekst* vervatte betekenis zijn, maar de van deze tekst te onderscheiden *gedachten* van de auteur, hetgeen zou verklaren waarom Schleiermacher de psychologische interpretatie is gaan privilegiëren. Deze these is echter onhoudbaar gebleken. Nog in 1829 stelt Schleiermacher dat de hermeneutiek "immer nur mit dem in der Sprache producierten zu thun haben kann" (HK 152) en ook in de kort voor zijn dood geschreven inleiding tot de *Dialektik* herhaalt hij deze opvatting. Bovendien heeft Schleiermacher de grammaticale en de technische interpretatie in het latere werk op verschillende punten nader uitgewerkt en gepreciseerd, hetgeen onwaarschijnlijk zou zijn indien hij ze zou hebben verworpen (Frank 1977b, 152). Kümmerle heeft zijn interpretatie op dit punt overigens bijgesteld (zie Kümmerle 1985a en 1985b).

1272). Schleiermacher duidt deze beide momenten van de interpretatie ook wel aan als de objectieve en de subjectieve zijde van het verstaan (HK 31). Op basis van de identiteit van taal en denken is het niet verwonderlijk dat Schleiermacher keer op keer onderstreept dat beide momenten van de interpretatie wezenlijk op elkaar betrokken zijn: "Von Seiten der Sprache angesehen entsteht aber die technische [d.w.z. psychologische - JdM] Disziplin der Hermeneutik daraus, daß jede Rede nur als objektive Darstellung gelten kann, inwiefern sie aus der Sprache genommen und aus ihr zu begreifen ist, daß sie aber auf der anderen Seite nur entstehen kann als Aktion eines Einzelnen, und als solche ... freie Synthesis in sich trägt" (HL 384).

De grammaticale interpretatie is het negatieve, afgrenzende moment: zij analyseert het taalsysteem dat aan de tekst ten grondslag ligt (HK 31). De psychologische interpretatie is er vervolgens op gericht tegen deze achtergrond de individualiteit van de gedachtengang op positieve wijze te vatten en het zo als een "hervorendes Lebensmoment ... zu verstehen" (HK 131). Nu merkte ik reeds op, dat voor Schleiermacher de taal het exclusieve object van het verstaan is. Dat wil zeggen, dat ook de individualiteit van de gedachtengang volgens Schleiermacher uitsluitend op het niveau van de taal kan worden gezocht. Deze individualiteit komt niet alleen tot uitdrukking in de semantische vernieuwing, maar vooral in de *stijl* van de tekst. "Noch näher angesehen kommt alles an auf die Eigenthümlichkeit des Menschen in seinem unmittelbar auf die Darstellung gerichteten Denken. Diese Eigenthümlichkeit nennen wir die Eigenthümlichkeit des Styls" (Schleiermacher 1985, 1297). De interpretatie van de individuele stijl is de taak van de *technische* interpretatie, die daarmee opgevat kan worden als het bemiddelende moment tussen de grammaticale en de psychologische interpretatie (Birus 1985, 592).

Nu is het van belang in te zien, dat het verstaan van de individuele stijl nooit opgevat kan worden als een mechanisch toepassen van algemene regels. Dit zou alleen het geval zijn, wanneer we te maken zouden hebben met een stabiel taalsysteem, waaraan alle sprekers zich volledig zouden conformeren. De regels van het systeem veranderen echter voortdurend. Naarmate taaluitingen creatiever zijn, kunnen we ons steeds minder beroepen op bestaande regels. In het geval van de geniale schepping waarin geen bestaande regels worden gevolgd, maar nieuwe worden geschapen, zo stelt Schleiermacher in navolging van Kants genie-esthetiek, is een dergelijk mechanisch verstaan principieel onmogelijk. "Der productive Geist bringt immer etwas, was man nicht erwarten konnte" (HK 44; zie § 4.2.3 van het vorige hoofdstuk). De individuele stijl "kann nicht a priori construiert werden" (HK 114-5). In dat geval vraagt de interpretatie *congenialiteit* van de zijde van de interpreter. De 'Nachahmung' wordt dan tot een creatieve reconstructie. Op deze creatieve herschepping doelt Schleiermachers uitspraak: "Das Ausle-

gen ist Kunst" (HK 82). Aangezien Schleiermacher, opnieuw in navolging van Kant de geniale schepping, als een *onbewuste* produktie opvat, is het volgens hem mogelijk de tekst beter te verstaan dan de auteur zelf, aangezien eerst in de congeniale reconstructie van het scheppingsproces de door het genie gestelde regels bewust worden gemaakt (HK 87; vgl. Gadamer, GW I, 196).²³

Schleiermacher onderscheidt met betrekking tot het technisch verstaan van de individuele stijl twee methoden, de *vergelijkende* en de *divinatorische* (HK 109). De vergelijkende methode benadert het individu door het te vergelijken met andere individuen, de divinatorische tracht het individuele "unmittelbar aufzufassen" (HK 109). Ook hier geldt dat beide benaderingen elkaar vooronderstellen. Het divinatorisch vatten is volgens Schleiermacher slechts mogelijk doordat ieder mens van iedere individualiteit een minimum in zich draagt. Om van hieruit een andere individualiteit te vatten is vergelijking echter onontbeerlijk. De vergelijking veronderstelt een algemeen begrip (waaronder vergeleken wordt) en dit wordt zowel door andere vergelijkingen verkregen (die dan tot in het oneindige kunnen worden voortgezet), als ook divinatorisch gevat.

Tegen deze achtergrond wordt duidelijk, dat de 'Divination' ook altijd een cognitieve component bezit, het is een op grond van analogieën methodisch 'erraten' van het individuele (HL 109, 189/90, 193, 205, 318). Maar voor Schleiermacher heeft dit 'erraten' steeds ook een intuïtieve component, zoals dit ook het geval is bij Kants reflecterende oordeel (vgl. Makkreel 1975, 265). Dat maakt dat het verstaan van de individualiteit van een tekst en de ervaringen van de auteur voor Schleiermacher steeds iets mysterieus, ja wellicht zelfs goddelijks heeft. In die zin blijft Schleiermachers opvatting van de hermeneutiek trouw aan de goddelijke connotatie die het begrip *hermeneuein* bij Plato bezat (vgl. noot 17). We mogen echter niet vergeten dat we volgens Schleiermacher nooit volledig tot de individualiteit van de ander kunnen doordringen. Aangezien "das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will" (HL 328) kunnen we de individuele stijl nooit volledig vatten. We kunnen het volkomen verstaan slechts benaderen (HK 108).

In deze context komt ook de hermeneutische cirkel van het verstaan aan de orde. Deze doet zich volgens Schleiermacher zowel in het grammaticale als in het psychologische en het technische verstaan voor. Anders dan veel hermeneutici voor hem, gaat Schleiermacher ervan uit dat een woord geen gefixeerde betekenis heeft. De betekenis is immers afhankelijk van de verschillende contexten waarin het wordt gebruikt. Om een bepaald woord in een tekst volledig te kunnen begrijpen zouden we echter bekend moeten zijn met alle mogelijke toepassingen. Dit

23. Alhoewel deze gedachte vooral door Schleiermachers formulering tot een hermeneutisch postulaat is geworden, is zij niet door Schleiermacher zelf bedacht. We treffen deze formulering ook reeds aan bij Kant (zie § 2.4 van het vorige hoofdstuk), Fichte en Friedrich Schlegel.

is evenwel een oneindige opgave. Toch is deze hermeneutische cirkel geen vicieuze cirkel, maar eerder te vergelijken met een opwaartse spiraal. Een te interpreteren woord wordt benaderd vanuit de op grond van de tot nu toe bekende toepassingen verkregen opvatting van de algemene betekenisfeer. Op grond van deze noodzakelijk voorlopige opvatting van de algemene betekenisfeer wordt de specifieke betekenis van het te interpreteren woord geduid. De aldus verkregen specifieke betekenis van het woord verruimt op haar beurt weer de algemene betekenisfeer. In de loop van het verstaansproces wordt de betekenis van de te interpreteren termen dus voortdurend verrijkt, zonder dat dit proces ooit als afgesloten kan worden beschouwd.

Op grond van het bovenstaande kunnen we de these, dat het mogelijk is een auteur beter te verstaan dan hij zichzelf verstond, als volgt interpreteren. Terwijl het schrijven van een tekst altijd een eindige activiteit is, is de uitleg een oneindige opgave, die principieel onvoltooibaar is (HL 32; vgl. Frank 1977a, 55).²⁴ In de psychologische interpretatie doet zich een vergelijkbare cirkel van deel en geheel voor: een bepaalde gedachte of ervaring van een auteur laat zich slechts begrijpen in de context van het gehele leven van de betreffende auteur; omgekeerd is dit gehele leven slechts te begrijpen uit de constituerende gedachten en ervaringen. Ook de technische interpretatie staat in het teken van een hermeneutische cirkel, namelijk die van het individuele en het algemene aspect van de stijl. De individualiteit van een stijl zou immers pas volledig te vatten zijn, indien we hem met alle andere stijlen zouden vergelijken.

Schleiermacher heeft met zijn analyse van het verstaan een belangrijk aandeel geleverd in de ontwikkeling van de moderne hermeneutiek. In het voorafgaande merkte ik op dat het 'algemene' van Schleiermachers hermeneutiek vooral is gelegen in het feit dat zij betrekking heeft op *ieder* talig verstaan. Schleiermacher gaat echter niet zo ver, de hermeneutiek op niet-talige vormen van verstaan te betrekken. Eerst Dilthey zal Schleiermachers transcendentale analyse verbreden tot een algemene theorie van het verstaan van de historisch-maatschappelijke wereld. De aanzet daartoe werd hem gegeven door de historische school van Ranke en Droysen.

24. Met name op dit punt valt Schleiermachers opvatting van de interpretatie samen met romantische auteurs als Schlegel en Schelling (van het *System des transzendentalen Idealismus* uit 1800). Zie De Mul, RV 6-10 en 1992a, waarin wordt betoogd, dat het besef van onvoltooibaarheid kenmerkend is voor de romantische ervaring.

2.4 Het historisme van Ranke en Droysen

Tot de wetenschappen die in de negentiende eeuw een wetenschappelijke status verwerven behoort ook de geschiedeniswetenschap. Nu kent de geschiedschrijving reeds een eeuwenoude narratieve traditie, die teruggaat op Griekse geschiedschrijvers als Thucydides en die in de Renaissance opnieuw was opgeleefd. Deze 'originele' geschiedschrijving (Hegel) was veelal het werk van direct bij historische gebeurtenissen betrokken personen, zoals politici, militairen en soms ook filosofen. Onder invloed van de cartesiaanse skepsis ten opzichte van de mogelijkheid van kennis van de geschiedenis was de geschiedschrijving aan het eind van de zeventiende eeuw echter in een ernstige crisis geraakt (zie § 1 hierboven). Dat had tot gevolg dat historici zich veiligheidshalve steeds meer gingen toeleggen op tekst-kritisch (filologisch) onderzoek van bijvoorbeeld middeleeuwse oorkonden en het ontwikkelen van hulpwetenschappen als de codicologie, numismatiek en chronologie. Ook verschenen een groot aantal kritische uitgaven van historische teksten. Daarmee was echter nog geen historische wetenschap geboren, net zo min als louter observatie tot natuurwetenschap leidt. De moderne historische wetenschap ontstond eerst toen deze tekstkritische activiteiten zich verbonden met de oude narratieve traditie (vgl. Iggers 1975, 13). De panoramische kijk op de geschiedenis van de Franse Verlichtingsfilosofen en Hegel, die een zekere herwaardering van de narratieve traditie teweeg had gebracht, heeft daarbij ongetwijfeld als katalysator gewerkt.

2.4.1 Het objectiviteitsideaal van Ranke

De moderne geschiedeniswetenschap werd in de loop van de negentiende eeuw ontwikkeld in de Berlijnse historische school van Leopold von Ranke (1795-1886) en Johann Gustav Droysen (1808-1884). Het historisme van Ranke en Droysen ontwikkelde zich al snel tot een vrijwel algemeen aanvaard paradigma in de geschiedeniswetenschap en alhoewel veel hedendaagse historici ervoor terugschriken om zich historicist te noemen, spoort de praktijk van de geschiedschrijving ook heden ten dage nog in sterke mate met het programma van het historisme (vgl. Ankersmit 1984, 178).

Een van de fundamentele vooronderstellingen van het historisme is, dat het wezen van ieder verschijnsel in zijn geschiedenis ligt. Indien men het wezen van een bepaalde handeling, gewoonte, institutie of gedachte wil begrijpen, is dat volgens de historisten slechts mogelijk door het verleden ervan na te gaan. Dit uitgangspunt staat in scherp contrast met de statische wereldbeschouwing van de Verlichting. Het historisme deelt deze gedachte met de andere negentiende-eeuw-

se stromingen, die we hiervoor bespraken.

Een tweede vooronderstelling van het historisme is dat de historicus moet trachten het verleden in zijn *unieke individualiteit* te verstaan, hetgeen vereist dat het verleden *uit zichzelf* dient te worden verstaan. Het verleden, zo drukte Ranke het uit in een vaak geciteerde uitspraak, mag niet anachronistisch, vanuit de normen en waarden van de historicus, worden beoordeeld, maar dient te worden gevat "wie es eigentlich gewesen" (*Sämtliche Werke* XXXIII, vii). Deze nadruk op de onherleidbare individualiteit van historische verschijnselen kan worden begrepen als een reactie op de idealistische nadruk op de omvattende totaliteit. Op dit punt gaat het historisme verder op de weg die door romantische filosofen en kunstenaars als Herder, Schleiermacher, Friedrich Schlegel en Novalis was ingeslagen.²⁵

De overeenkomsten en de verschillen tussen idealisme en historisme worden nog wat duidelijker, wanneer we ze bezien in het licht van de uitwerking van de historicistische uitgangspunten in Rankes 'historische Ideenlehre'. Net als de idealisten vat Ranke de historische werkelijkheid op als de uitdrukking van ideeën. Maar terwijl voor Fichte en Hegel de redelijke ideeën, die zich in de geschiedenis ontvouwen, primair in het zuivere denken zijn gegeven (vgl. § 2.1 hierboven), stelt Ranke dat deze ideeën immanent zijn aan de historische werkelijkheid. De ideeën die in het tijdvak van de Verlichting of dat van de Romantiek zijn belichaamd kunnen we enkel reconstrueren door ons te buigen over het historische bronnenmateriaal. Evenals Schleiermacher onderstrepen de historisten, dat de door onherleidbare individualiteit gekenmerkte historische verschijnselen nimmer apriorisch zijn af te leiden. In de lezing die Ranke onder de titel *Idee der Universalhistorie* in 1831 houdt, contrasteert hij het historicistische uitgangspunt met de speculatieve geschiedschrijving van Fichte en van de in datzelfde jaar overleden Hegel, die "sich die ganze Historie construiert" (Ranke 1954, 291). De filosofie, zo stelt Ranke, is gebonden aan "die Forderung des höchsten Gedankens; - die Historie stets an die Bedingung der Existenz; jene wirft stets das universale, diese das particulare Interesse in die Wagschale; jene fasst als das Wesentliche den Fortgang; alles Einzelne gilt ihr nur etwa als Glied in dem Ganzen; - diese wendet sich auch dem Einzelnen mit Neigung zu; jene ist ewig verwerfend: den Zustand, den sie billigen würde, setzt sie in die Ferne; sie ist ihrer Natur nach prophezeiend, vorwärts gerichtet; - diese sieht in dem Bestehenden das Gute, Wohlthätige und sucht es zu begreifen, wendet den Blick rückwärts" (Ranke 1954, 294, 294).

25. Rothacker wijst er op dat het begrip 'Historismus' stamt uit de kringen van de romantici en waarschijnlijk in 1797-8 voor het eerst werd gebruikt door Friedrich Schlegel en Novalis (Rothacker 1960). Ranke en Schleiermacher waren collega's aan de Berlijnse universiteit en in de controverse die in de filosofische faculteit ontstond tussen Hegel en Schleiermacher koos Ranke resoluut de zijde van de laatstgenoemde (zie Brands 1965, 88).

Nu mogen we uit het bovenstaande citaat niet afleiden, dat Ranke een atomistische geschiedschrijving voorstond. De historische idee, als belichaming van wat uniek en essentieel is voor een bepaald tijdvak, is juist gelegen in de interne samenhang, die alle verschijnselen in dat tijdvak verbindt. Het historische verstaan is juist gericht op het verstaan van deze samenhang. Die samenhang komt vooral tot uitdrukking in de specifieke entelechie van dat tijdvak. "In iedere epoche ... manifesteert zich een machtige tendentie (i.e. de historische idee van die epoche) die het historische gebeuren in die epoche in al zijn veelvormigheid draagt en de geschiedenis voortstuwt naar een nieuwe fase in het historisch proces" (Ankersmit 1984, 176). Slechts vanuit de aldus begrepen historische idee van een bepaald tijdvak kunnen we individuele historische verschijnselen in hun uniciteit vatten. Maar hoewel dus ook voor Ranke het individuele zijn uniciteit ontleent aan de plaats die het inneemt in de immanente samenhang die door de historische idee van het betreffende tijdvak wordt belichaamd, verzet hij zich tegen de gedachte dat de geschiedenis in zijn totaliteit als een doelgericht proces zou zijn te vatten, dat onafwendbaar op de realisering van een aanwijsbaar einddoel uitloopt. Voor de historisten is de eenheid van de geschiedenis niet langer een totaliteit, maar een oneindige continuïteit (Riedel 1971, 90).

Het historicistische verlangen het verleden weer te geven 'zoals het eigenlijk is geweest' impliceert ook de afwijzing van een morele beoordeling van het verleden, zoals die gebruikelijk was in de anachronistische geschiedschrijving van de Verlichting en het idealisme. "Jede Epoche", zo stelt Ranke, "ist unmittelbar zu Gott" (Ranke 1888, 5) en kan derhalve niet vanuit de normen en waarden van een andere epoche worden begrepen. Dat betekent dat Ranke weliswaar vasthoudt aan de mogelijkheid van kentheoretische objectiviteit, maar op normatief vlak tot een principieel relativisme besluit.

2.4.2 Droysens narratieve opvatting van de geschiedbeoefening

De nadruk die Ranke legt op het *empirische* bronnenonderzoek, dat het historisme onderscheidt van de speculatieve geschiedfilosofieën van de Verlichtingsdenkers en idealisten, brengt het historisme in de nabijheid van het empirisme en het positivisme. Toch bestond er op een ander punt een wereld van verschil tussen de door Comte geïnspireerde geschiedeniswetenschap en het historisme. Onder invloed van het positivistische programma van Comte en Mill waren in de geschiedeniswetenschap stemmen opgegaan ook de geschiedeniswetenschap te modelleren naar het beeld van de natuurwetenschappen. De geschiedeniswetenschap zou moeten komen tot het formuleren van wetmatigheden die het historische proces beheersen. Een belangrijk vertegenwoordiger van deze positivistische

benadering was de engelse historicus Thomas Buckle, die in 1858-61 een omvattende *History of Civilisation in England* publiceerde.²⁶

In 1862 publiceerde Johann Gustav Droysen in het *Historische Zeitschrift* een recensie van dit boek, die een goed inzicht verschaft in de tegenstelling tussen de historicistische en de positivistische opvatting van de geschiedenis. Droysen wijst in zijn recensie de mogelijkheid van een op natuurwetenschappelijke leest geschoeide geschiedeniswetenschap krachtig af. In de geschiedeniswetenschap, zo stelt hij, gaat het niet zozeer om het verklaren ('Erklären') door middel van algemene wetmatigheden als wel om het begrijpen ('Verstehen') van de uniciteit van historische gebeurtenissen als de uitkomst van vrije en doelgerichte handelingen (Droysen 1977, 386-405). Daarom staan de historisten ook huiverig tegen de invoering van sociaal-wetenschappelijke methoden in de geschiedeniswetenschap (vgl. Van der Dussen 1986, 114). Met deze door Droysen geformuleerde tegenstelling tussen 'Erklären' en 'Verstehen' begint de fundamentele discussie over de verhouding van natuur- en geesteswetenschappen, die de kentheorie in de volgende decennia zal gaan bepalen en waaraan Dilthey een cruciale bijdrage zal leveren.

In zijn *Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* brengt Droysen nog een ander punt van kritiek op het positivisme naar voren, dat echter vooral van toepassing is op de school van Ranke. Deze kritiek betreft het steriele objectiviteitsideaal van deze school, die het kritisch-filologische onderzoek tot doel op zich leek te hebben verheven.²⁷ Niet alleen de noodzakelijke selectie uit de onoverzichtelijke hoeveelheid bronnen doorkruist het ideaal van een objectief verslag van het verleden, maar ook op principiële gronden is dit ideaal volgens Droysen onhoudbaar. In de eerste plaats betekent de erkenning van de tijd- en plaatsgebondenheid van alle normen en waarden, dat ook de visie van de historicus tijd- en plaatsgebonden is. Volgens Droysen dient de historische idee waarover Ranke spreekt, niet te worden opgevat als een in de geschiedenis zelf immanent gegeven verschijnsel, maar als een tijd- en plaatsgebonden gedachtencomplex op grond waarvan de historicus de historische feiten interpreteert. Droysen beschouwt het kritische bronnenonderzoek ('Forschung') als een noodzakelijke voorwaarde voor de geschiedeniswetenschap, maar het leidt tot een bloeddeloos bronnenfetisjisme, wanneer dat niet uitmondt in een narratieve beschrijving ('Darstellung') waarin de historicus op grond van zijn persoonlijke visie betekenis

26. Meer recent is deze visie opnieuw verdedigd door neo-positivisten als Popper en Hempel. Ook hun 'Covering Law Model' gaat uit van de mogelijkheid en de wenselijkheid in de geschiedeniswetenschap algemene wetten te formuleren (zie Hempel 1959).

27. Dit objectiviteitsideaal komt ook tot uitdrukking in Ranke's anti-literaire realisme. In tegenstelling tot Droysen was Ranke van mening, dat de historicus een narratieve stijl dient te vermijden en zich moet beperken tot het weergeven van de historische feiten (zie Bulhof 1984, 82-3).

geeft aan de op zichzelf betekenisloze historische feiten (Droysen 1977, 282-99). De historicus geeft op grond van zijn conceptie *vorm* aan de *stof* die het bronnen-onderzoek vergaart. Daarmee onderschrijft Droysen niet alleen, net als Ranke, een normatief relativisme - zij het dat hij daarbij, anders dan Ranke, wèl pleit voor een normatieve stellingname - maar lijkt hij ook het kentheoretisch relativisme, dat het onvermijdelijk gevolg is van de historisering van het wereldbeeld, te erkennen.

Een aanwijzing daarvoor is de vergelijking die Droysen maakt tussengeschied-beoefening en kunst. Volgens Droysen is de subjectieve constructie, door middel waarvan de historicus vorm geeft aan de historische stof, vergelijkbaar met het werk van de scheppende kunstenaar. Beiden scheppen met behulp van bestaande materialen en technieken een uniek en persoonlijk kunstwerk. Geschiedschrijving is volgens Droysen zonder deze esthetische component onmogelijk. Dit is volgens hem geen nadeel, maar maakt juist het waardevolle van de geschiedschrijving uit. "Also die erzählende Darstellung will nicht ein Bild, Photographie dessen, was einst gewesen ist, geben, noch weniger ein Magazin aller überlieferten Einzelheiten und Notizen sein, sondern unsere Auffassung bedeutender Geschehnisse von diesem Standpunkt, von diesem Gesichtspunkt aus" (Droysen 1977, 285; vgl. Lorenz 1987, 97).²⁸ De narratio maakt het ons mogelijk een samenhang ('ratio') aan te brengen in de overvloed van verschijnselen, waarmee het verleden ons confronteert. We kunnen in herinnering roepen, wat we bij de bespreking van Kants geschiedfilosofie opmerkten over zijn narratieve metaforen. De historische narratio brengt continuïteit en samenhang aan in een wereld, die in sterke mate door contingentie is bepaald. Slechts op basis van de historische narratio kunnen we het verleden verstaan.

28. In Nederland heeft Huizinga een vergelijkbare positie verdedigd. In zijn inaugurele rede, die Huizinga in 1905 onder de titel *Het Aesthetische Bestanddeel van Geschiedkundige Voorstellingen* uitsprak, stelt hij: "Om de analyse te beginnen moet er eerst in den geest reeds een synthese aanwezig zijn. Een conceptie van geordende samenhang is onmisbaar, ook om den eersten arbeid van graven en hakken te beginnen" (Huizinga 1905, 12). Ook de esthetische component van de geschiedschrijving wordt door Huizinga nadrukkelijk onderkend: "Wat de geschiedenis ten opzichte van het verleden volvoert, kan nimmer fotograferen zijn, altijd is het verbeelden" (Huizinga 1905, 16). Het huidige narrativisme in de geschiedeniswetenschap kan worden beschouwd als een postmoderne 'vertaling' van het historisme (zie Ankersmit 1990, 127v.).

2.4.3 De dreiging van het kentheoretisch en ethisch relativisme

Hoewel het historisme in de loop van de negentiende eeuw uitgroeide tot het paradigma van de geschiedeniswetenschap²⁹, en zoals gezegd tot op heden zijn invloed uitoefent, werden er vanaf de negentiger jaren van de vorige eeuw ook in toenemende mate bezwaren tegen ingebracht. Deze leidden in het begin van de twintigste eeuw tot de zogenaamde 'crisis van het historisme', de ineenstorting ervan als algemeen aanvaard paradigma, en het ontstaan van een poly-paradigmatische situatie, waarin deductief-nomologische, hermeneutische en dialectische benaderingen elkaar zouden gaan beconcurreren (Iggers 1975, 31, 33). Ik wil drie punten van kritiek op het historisme, die ook Diltheys bij het schrijven van zijn KhV veel hoofdbrekens hebben gekost, hier kort memoreren.

Een eerste punt van kritiek betrof de exclusieve aandacht die in de historistische geschiedschrijving werd geschonken aan de *chronologie* van de gebeurtenissen. In samenhang daarmee werd ook de exclusieve aandacht voor politieke geschiedenis bekritiseerd.³⁰ De critici vroegen niet alleen aandacht voor de geschiedenis van de massa's, maar ook voor de anonieme sociale en economische structuren. Dit vereiste volgens hen de acceptatie van sociaal-wetenschappelijke, op synchrone wetmatigheden gerichte methoden in de geschiedeniswetenschap.³¹ Een tweede punt van kritiek betrof het *kentheoretisch relativisme*, waartoe Droysens kritiek op Rankes objectiviteitsideaal had geleid (vgl. Van der Dussen 1986, 113). Indien de geschiedschrijving uiteindelijk niets meer is dan een subjectieve

29. Iggers merkt over de geschiedeniswetenschap in de laatste vier decennia van de negentiende eeuw op: "Yet the study of history, as it became a professionalized, university-centred discipline in a large part of the Western and the Westernized world, as for example in Japan, now appeared to enter a phase not unlike that which Kuhn described as the stage of 'normal' science in which the new generations of scholars were trained in the basic conceptions and practices of the profession with little time being devoted to questioning the basic foundations of the science" (Iggers 1975, 25-6).
30. Deze kritiek heeft vaak ook een ideologische strekking (Brands 1965). In hun politieke geschiedenis vatten de historisten de staat op als een 'spirituele substantie' die boven de conflicten van de verschillende bevolkingsgroepen staat en een objectief morele kracht vertegenwoordigt. In de moeizame eenwording van Duitsland onder Pruisische leiding (vgl. § 1.5 van hoofdstuk 1) fungeerde de politieke geschiedschrijving van de Berlijnse historisten als een ideologisch wapen in handen van de Pruisische machthebbers (Iggers 1975, 22-3). Het politieke conservatisme van de historisten wordt door Ranke pregnant verwoord in een (niet door hem uitgesproken) zinsnede, die volgt op de eerder geciteerde passage uit zijn lezing *Idee der Universalhistorie*, waarin hij de speculatieve geschiedfilosofie vergelijkt met zijn eigen positie: "Jene [d.w.z. de speculatieve geschiedfilosofie] ist politisch revolutionär, will bessern in einem guten Sinne, diese stationär; jene ist Bewegung, diese ist Widerstand" (Ranke 1954, 294).
31. Deze benadering wordt in de twintigste eeuw niet alleen verdedigd door de eerder genoemde verdedigers van het 'Covering Law Model', maar bijvoorbeeld ook door de historici van de Annales-school, die een sterke nadruk leggen op geografische structuren en economische conjuncturen.

visie op het verleden, kan zij dan nog wel met recht een wetenschap worden genoemd? Het derde punt van kritiek betrof het *ethisch relativisme*, dat inherent is aan het historisme van zowel Ranke als Droysen. Immers, de erkenning van de tijd- en plaatsgebondenheid van normen en waarden (of men die nu, zoals Ranke, objectief meent te kunnen weergeven of, zoals bij Droysen, vanuit het perspectief van de eigen normen en waarden interpreteert) leidt uiteindelijk tot het "Inferno der Weltanarchie" (Meinecke 1965, 370). Droysen erkent ruiterlijk dat objectiviteit in de geschiedeniswetenschap onmogelijk is. Maar hij voegt daar onmiddellijk aan toe, dat hij ook zou bedanken voor de "eunuchische Objektivität" die zijn critici nastreven. "Ich will nicht mehr, aber auch nicht weniger zu haben scheinen, als die relative Wahrheit meines Standpunktes, wie ihn mein Vaterland, meine politische, meine religiöse Überzeugung, mein ernstliches Studium mir zu erreichen gewährt hat". Zeker, historische kennis is "in aller Weise einseitig und beschränkt". "Aber", zo vervolgt Droysen, "man muß den Mut haben, diese Beschränkung zu bekennen, und sich damit trösten, daß das Beschränkte und Besondere reicher und mehr ist als das Allgemeine und Allgemeinste" (Droysen 1977, 287).

De wetenschappelijke en politieke discussie over de status van de geschiedeniswetenschap leidde bij sommige betrokkenen tot het inzicht, dat een nader onderzoek naar de grondslagen van de geschiedbeoefening noodzakelijk was. Droysen, die van de historisten het meest filosofisch geïnteresseerd was, zag de noodzaak hiervan reeds in geruime tijd voordat de grondslagendiscussie zou gaan losbranden. In 1843 schreef hij: "Uns täte ein Kant not, der nicht die historische Stoffe, sondern das theoretische und praktische Verhalten zu und in der Geschichte kritisch durchmusterte, etwa in einem Analogon des Sittengesetzes, einem kategorischen Imperativ der Geschichte, den lebendigen Quell nachwiese, dem das geschichtliche Leben der Menschheit entströmt" (Droysen 1977, 378). In het volgende deel zullen we zien hoe Dilthey zich in zijn *Kritik der historischen Vernunft* zal opwerpen als deze door Droysen geviseerde Kant van de historische wereld.

DEEL II

DE ONTOLOGIE VAN HET LEVEN

In het tweede deel van deze studie zal ik tegen de achtergrond van Kants transcendentiaalfilosofie en de historisering van het wereldbeeld, die in het eerste deel werden geschetst, een poging ondernemen Diltheys ontologie van het leven te reconstrueren. Nu werd in de Inleiding reeds opgemerkt, dat deze in de *Kritik der historischen Vernunft* vervatte ontologie zich moeilijk laat scheiden van de ken-theoretische, logische en methodologische vraagstukken, die Dilthey in deze kritiek aan de orde stelt. In dit hoofdstuk zal ik de uitgangspunten van Diltheys ontologie van het leven dan ook analyseren in het licht van het totale programma van de KhV, zoals dat in het eerste boek van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) uit de doeken wordt gedaan. Daarbij zal ik speciale aandacht besteden aan de verhouding van de vooronderstellingen van de KhV tot die van de kantiaanse kritiek van de rede.

In § 1 zal ik aan de hand van Diltheys Baselse inaugurele rede het transcendente uitgangspunt van Diltheys kentheoretische fundering van de geesteswetenschappen uiteenzetten. In § 1.1 ga ik nader in op de ontologische dimensie van de fundering. In § 1.2 wordt Diltheys ontologische demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen aan de orde gesteld. Daarop volgt in § 1.3 een uiteenzetting van Diltheys opvatting van de samenhang van de geesteswetenschappen. In § 1.4 zal ik aan de hand van Diltheys kritiek op het idealisme en het positivisme zijn verwantschap met de Kantiaanse analytiek van de eindigheid nader toelichten. Is het beeld dat in § 1 van dit hoofdstuk van de KhV tevoorschijn treedt dat van een *complement* van Kants aan de natuurwetenschappen georiënteerde kritiek van de rede, in § 2 wordt de aandacht verlegd naar twee uitgangspunten, die Dilthey voorbij Kant voeren en een belangrijke *transformatie* van de transcendentiaalfilosofie bewerkstelligen. De eerste transformatie vloeit voort uit Diltheys kritiek op het formele en subjectivistische karakter van Kants categorieën. Dilthey plaatst daar de reële categorieën van het leven tegenover, die vooraf gaan aan het onderscheid tussen subject en object (§ 2.1). De tweede transformatie hangt samen met Diltheys kritiek op de tijdloosheid van Kants categorieën. Dilthey stelt daar tegenover dat de transcendentale kenstructuren historisch van aard zijn (§ 2.2). Ter afsluiting zal ik ingaan op de consequenties, die deze transformatie heeft voor het karakter van de transcendentiaalfilosofie (§ 2.3).

In de inaugurele rede *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800*, die Dilthey in 1867 in Basel uitspreekt, formuleert hij zijn acht jaar eerder uitgesproken voornemen, op basis van een historisch-filosofische wereldbeschouwing een nieuwe *Kritik der reinen Vernunft* te schrijven, als volgt: "Die Philosophie steht in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit den Wissenschaften, der Kunst, der Gesellschaft. Aus diesem Zusammenhang entspringen ihr ihre Aufgaben. Die unsrige ist uns klar vorgezeichnet: Kants kritischen Weg zu verfolgen, eine Erfahrungswissenschaft des menschlichen Geistes im Zusammenwirken mit den Forschenden anderer Gebiete zu begründen; es gilt die Gesetze, welche die gesellschaftlichen, intellektuellen, moralischen Erscheinungen beherrschen, zu erkennen" (GS V, 27). Deze uitspraak maakt het ons mogelijk een eerste indruk te krijgen van hetgeen Dilthey voor ogen staat. In de eerste plaats valt op, dat hij expliciet aangeeft, Kants *kritische* weg te willen vervolgen. Het feit dat Dilthey van (apriorische) wetten¹ spreekt, die de maatschappelijke, intellectuele en morele *verschijnselen* ('Erscheinungen') beheersen, maakt reeds duidelijk, dat hij in de bewustzijnsfilosofische voetsporen treedt van Kant. Kennis heeft ook bij Dilthey steeds betrekking op voorstellingen van een kentheoretisch subject. Daarbij gaat Dilthey er net als Kant van uit, dat deze voorstellingen slechts mogelijk zijn op grond van een synthetische werkzaamheid van dit subject. In een kentheoretisch fragment uit de jaren zeventig stelt Dilthey expliciet: "Wir begreifen die Welt in den Formen und Begriffen, welche in unserem eigenen Wesen gegeben sind" (GS XVIII, 197; vgl. GS V, 74, 88 en GS XIX 156-7; zie ook Johach en Rodi 1977, xxix en Ineichen 1975, 122).

Het citaat maakt echter ook duidelijk, dat Dilthey niet bij Kant wil blijven staan. Dilthey verwijt Kant dat hij zich in zijn kritiek van de theoretische rede heeft beperkt tot een analyse van de *ervaring van de fysische werkelijkheid*. De menselijke ervaring is echter niet beperkt tot de natuurlijke verschijnselen, maar heeft ook betrekking op 'Erscheinungen' die het produkt zijn van de menselijke geest en die te zamen de historisch-maatschappelijke werkelijkheid uitmaken. Het is volgens Dilthey de grote verdienste van het Duitse idealisme en speciaal van de Hegeliaanse filosofie geweest, op overtuigende wijze te hebben aangetoond dat ook deze door de Geest geproduceerde werkelijkheid in haar verschillende ver-

1. Dat Dilthey het begrip 'Gesetze' hier niet in een empirische, maar in een transcendentale betekenis gebruikt, kan worden opgemaakt uit tal van andere uitspraken uit deze tijd, waarin sprake is van wetten. Zo stelt hij bijvoorbeeld in het eerste deel van zijn Schleiermacher-biografie (1870): "Die Tatsache des Allgemeinen und Notwendigen in meiner Erkenntnis erklärt sich aus keiner Summierung von Empfindungen, sondern allein aus der Gesetzmäßigkeit meines Vorstellens, d.h. a priori" (GS XIII/1, 99, curs. JdM).

schijningsvormen in de ervaring is gegeven. Het probleem van het Duitse idealisme is echter - en in deze kritiek stemt Dilthey volledig in met zijn leermeesters Ranke en Trendelenburg - dat het in de uitwerking van dit waardevolle inzicht terugviel op een aprioristische metafysica, die de ervaring op ongerechtvaardigde wijze overstijgt. Het feit dat Dilthey in het citaat nadrukkelijk spreekt van een *ervaringswetenschap* geeft aan dat hij evenals Kant van mening is, dat strenge wetenschap uitsluitend als immanente ervaringskennis mogelijk is (vgl. GS V, 5). Om die reden moet de filosofie volgens Dilthey "über Hegel, Schelling und Fichte weg auf Kant zurückgreifen", vanzelfsprekend zonder daarbij voorbij te gaan aan de waardevolle inzichten die deze denkers in hun werk naar voren hebben gebracht (GS V, 13). De doelstelling van de KhV is hiermee duidelijk uitgedrukt. Het gaat er Dilthey om, naast de door Kant gefundeerde natuurwetenschappen een complementaire "Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen zu begründen" (GS V, 13).

1.1 De ontologische fundering van de 'Geisteswissenschaften'

In hoofdstuk 1 kwam de (terminologische) ontwikkeling aan de orde, die de KhV van 1859 tot de dood van Dilthey in 1911 heeft doorgemaakt. Het is niet mijn bedoeling de verschillende fasen van deze ontwikkeling in detail te onderzoeken; het gaat mij om een reconstructie van de KhV aan de hand van de meest uitgekristalliseerde geschriften. Daartoe behoort in de eerste plaats de *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*, die Dilthey in 1883 publiceert (vgl. schema 1 op p.500). Zoals in hoofdstuk 1 is opgemerkt bevat de *Erster Band* slechts twee van de geplande vijf boeken. In het programmatische eerste boek geeft Dilthey een overzicht van de geesteswetenschappen en beargumenteert hij de noodzaak van hun fundering. In het omvangrijke tweede boek geeft Dilthey een historisch overzicht van de metafysica van Thales tot en met Hegel. Doel van het tweede boek is niet alleen aan te tonen dat en hoe pogingen om tot een metafysische fundering van de geesteswetenschappen te komen in het verleden telkens weer zijn mislukt, maar ook dat "die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist" (GS I, xix). Net als bij Kant vormt deze kritiek op de metafysica het "negative Teil der Grundlegung" (GS I, 125). Ook Dilthey beoogt met zijn *Kritik der historischen Vernunft* behalve een analyse en rechtvaardiging van het gebruik van de historische rede - de positief funderende opgave - ook een kritische analyse te geven van het metafysische *misbruik* van de rede. In het geplande derde boek wil Dilthey de geschiedenis van de afzonderlijke geesteswetenschappen en de kentheorie tot op heden beschrijven en

beoordelen. In het vierde en vijfde boek zal dan tenslotte de eigenlijke fundering ('Grundlegung') moeten plaatsvinden.

Ofschoon de eigenlijke fundering dus in de *Einleitung* niet wordt gegeven - deze is in een aantal afzonderlijke geschriften uitgewerkt, die in de volgende paragrafen en hoofdstukken aan de orde zullen komen - en Dilthey in de Breslause en Berlijnse ontwerpen belangrijke wijzigingen heeft aangebracht in het oorspronkelijke plan uit de *Einleitung* (vgl. § 7 van hoofdstuk 1), geeft het eerste boek vanwege zijn programmatische karakter toch een goed inzicht in de opzet van de KhV. Het feit dat Dilthey, die er niet voor terugschrok zijn geschriften bij iedere nieuwe druk grondig te herzien, zich in 1904 en 1906 voornam het eerste deel van de *Einleitung* vrijwel onveranderd te laten herdrukken (zie GS I, 410), toont aan dat hij het oorspronkelijke plan tot in de laatste fase van zijn ontwikkeling in grote lijnen is blijven onderschrijven.

In deze paragraaf zal ik het transcendente grondplan van Diltheys positieve fundering van de historische rede dan ook uiteenzetten aan de hand van het eerste boek van de *Einleitung*.² De voornaamste taken waarvoor Dilthey zich in het eerste boek gesteld ziet zijn 1) de demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen, 2) de beantwoording van de vraag welke wetenschappen precies tot de geesteswetenschappen behoren, en tenslotte 3) de bepaling van hun onderlinge relatie. De methode die Dilthey bij de beantwoording van deze vraagstukken hanteert zouden we 'fenomenologisch' kunnen noemen, aangezien het Dilthey primair gaat om een *descriptie* van de feitelijke werkwijze van en verhouding tussen de geesteswetenschappen en niet om een *prescriptie*, bijvoorbeeld op basis van een voorafgaand, aan de natuurwetenschappen ontleend criterium van wetenschappelijkheid (vgl. Lessing 1984, 147).

De eerste, voorlopige, definitie die Dilthey van de term 'Geisteswissenschaften' geeft, wekt de indruk dat Dilthey het object als criterium neemt om natuur- en geesteswetenschappen te onderscheiden. Dilthey stelt namelijk aan het begin van het eerste boek dat de term 'geesteswetenschappen' die wetenschappen aanduidt, die de "geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit" tot onderwerp hebben (GS I, 4). In aansluiting bij Kants terminologie duidt hij deze werkelijkheid ook aan als het door vrijheid gekenmerkte "Reich der Geschichte", dat zich laat onderscheiden van het door "eine objektiven Notwendigkeit" gekenmerkte "Reich der Natur" (GS I, 6). Tot de geesteswetenschappen behoren volgens Dilthey bijvoorbeeld de wetenschappen die zich bezighouden met de geschiedenis, de politiek, het recht, de politieke economie, de theologie, de literatuur en de kunst (GS I, 3).

Dilthey maakt echter reeds van meet af aan duidelijk, dat een onderscheiding

2. De metafysica-kritiek uit het tweede boek zal aan de orde komen in het kader van de bespreking van Diltheys latere uitwerking van deze kritiek in zijn *Weltanschauungslehre* in § 4 van hoofdstuk 7.

van natuur- en geesteswetenschappen op basis van hun object bijzonder problematisch is. Een opdeling van de werkelijkheid in een materiële en een geestelijke substantie - een erfenis van de metafysische traditie die volgens Dilthey tenminste teruggaat op Thomas van Aquino - leidt onvermijdelijk tot onoplosbare problemen. Dat laat zich goed aflezen aan het rationalisme van Descartes, waarin vanwege de aanname van twee substanties een bevredigende verklaring voor de relatie tussen lichaam en geest onmogelijk is (GS I, 7-8). Een onderscheiding van natuur- en geesteswetenschappen op basis van een dergelijke tweedeling zou bovendien voorbijgaan aan het feit dat het object van de geesteswetenschappen de "psycho-fysische Lebenseinheit der Menschennatur" is (GS I, 6). Het is mede op deze grond dat Dilthey de term 'geesteswetenschappen' "höchst unvollkommen" acht en zich er slechts aan conformeert omdat hij inmiddels algemeen is ingeburgerd (GS I, 5; vgl. noot 3 van hoofdstuk 1).

Volgens Dilthey is het traditionele metafysische onderscheid tussen verschillende substanties vanwege de ermee verbonden bezwaren in de nieuwere filosofie vervangen door de meer vruchtbare onderscheiding op basis van verschillende *ervaringswijzen*: "An die Stelle des Gegensatzes von materiellen und geistigen Substanzen trat der Gegensatz der Außenwelt, als des in der äußeren Wahrnehmung (sensation) durch die Sinne Gegebenen, zu der Innenwelt, als dem primär durch die innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten (reflection) Dargebotenen" (GS I, 8). Aanknopend bij dit onderscheid argumenteert Dilthey vervolgens dat het onderscheid tussen *uiterlijke* en *innerlijke ervaring* een bruikbaar criterium biedt voor de demarcatie van natuur- en geesteswetenschappen. Onder de uiterlijke ervaring ('äußere Erfahrung') verstaat Dilthey het proces, waarin door samenwerking van de zintuigen en het discursieve verstand een beeld ontstaat van een aan wetmatigheden onderworpen werkelijkheid buiten ons zelf (GS I, 15-17, vgl. GS V, 243). In de innerlijke ervaring of beleving ('innere Erfahrung' of 'Erlebnis'³) ervaren we "ohne jede Mitwirkung der Sinne" (GS I, 9) een "selbständig wirkende geistige Welt", die gekenmerkt wordt door een

3. In de *Einleitung* gebruikt Dilthey deze begrippen afwisselend als synoniemen van elkaar (zie bijv. GS I, 136), zij het dat het begrip 'innere Erfahrung' in quantitatief opzicht domineert. Het laatstgenoemde begrip vinden we reeds bij Kant, die het aanduidt als de "Grundlage der empirischen Psychologie" en het aldus onderscheidt van de 'äußere Erfahrung', die "die Quelle der eigentlichen Physik ... ausmacht" (Prol A 24). Het begrip 'Erlebnis' en verwante begrippen als 'Erleben', 'Erlebung' en 'das Erlebte' vinden hun oorsprong in de Romantiek (vgl. de begripshistorische overzichten van Gadamer, GW I, 66-76; Cramer 1972 en Sauerland 1972, 1-12). De belangrijkste connotaties die met dit romantische ervaringsbegrip verbonden zijn, zijn de *onmiddellijkheid* van de beleving (zie noot 20 van dit hoofdstuk) en de *blijvende indruk* die zij achterlaat (zie § 3 van hoofdstuk 7). Bij Dilthey treffen we het begrip 'Erlebnis' al vroeg aan, in zijn correspondentie reeds vanaf 1854 (vgl. J 20v.) In hoofdstuk 7 zullen we zien, dat Dilthey in zijn latere werk om verschillende nog te bespreken redenen de voorkeur geeft aan de term 'Erlebnis' boven die van de 'innere Erfahrung'.

"Souveränität des Willens" en een "Verantwortlichkeit der Handlungen". In deze ervaring is bovendien "jeder Wert, jeder Zweck des Lebens" gelegen (GS I, 6).

In het bovenstaande komt het transcendentaal-ontologische karakter van Diltheys demarcatie op pregnante wijze tot uitdrukking. Natuur- en geesteswetenschappen hebben volgens Dilthey niet primair betrekking op verschillende delen van de werkelijkheid, maar zijn gebaseerd op verschillende ervaringswijzen van een zelfde werkelijkheid. Dilthey beschouwt "beide Erfahrungskreise als verschiedene Erscheinungen eines Grundes" (GS I, 16). In een kantiaanse terminologie uitgedrukt: de uiterlijke en de innerlijke ervaring hebben weliswaar een gemeenschappelijke *grond* ('Boden') in het totaal van voorwerpen van mogelijke ervaring, maar zij constitueren op deze grond verschillende *ervaringsgebieden* (vgl. § 4.1 van hoofdstuk 2). In de aldus ontworpen ervaringsgebieden doen zich verschillende ervaringsfeiten voor: respectievelijk "Tatsachen der Natur" en "Tatsachen des Geistes" (GS I, 17).

Het door Dilthey gemaakte *ontologische* onderscheid mag niet worden verward met het *methodologische* onderscheid dat door neo-kantianen als Windelband en Rickert wordt gemaakt tussen natuur- en cultuurwetenschappen. Waar de methodologie de regels formuleert, die *binnen* een (empirische) wetenschap dienen te worden gehanteerd, daar expliciteert de ontologie de grondslagen op basis waarvan een wetenschap eerst mogelijk is. Het gaat in het laatste geval met andere woorden om constitutieve regels, d.w.z. regels die de werkelijkheid op een specifieke wijze ontwerpen (vgl. Duintjer 1977, 45-8 en De Boer 1980a, 37-40).⁴

1.2 De ontologische demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen

Op basis van het (zij het door Dilthey niet als zodanig benoemde) *ontologische* onderscheideind tussen uiterlijke en innerlijke ervaring kan Dilthey natuur- en geesteswetenschappen nader van elkaar afgrenzen. Nu is het nadrukkelijk niet zo, dat de demarcatie tussen deze beide typen wetenschap samenvalt met die tussen de uiterlijke en de innerlijke ervaring. Geesteswetenschappen zijn niet uitsluitend gebaseerd op de innerlijke ervaring; de historisch-maatschappelijke werkelijkheid is immers voor een belangrijk deel gegeven in de uiterlijke ervaring. Zo zijn, om enkele voorbeelden te noemen, handelingen van andere personen, kunstwerken en rechtssystemen primair in de uiterlijke ervaring gegeven.⁵ Kenmerkend voor de

4. In § 2 van hoofdstuk 6 zal ik nader ingaan op de discussie die Dilthey met de genoemde neo-kantianen heeft gevoerd over de demarcatie tussen de natuur- en de geesteswetenschappen.
5. In hoofdstuk V van het eerste boek van de *Einleitung*, dat handelt over het materiaal waarmee de geesteswetenschappen werken, stelt Dilthey dat in feite de gehele historisch-maatschappelijke werkelijkheid het materiaal vormt van de geesteswetenschappen. Dit materiaal omvat alle geïnten-

geesteswetenschappen is dat zij gebaseerd zijn op een proces, dat Dilthey in navolging van Schleiermacher aanduidt als *verstehen* ('Verstehen'), waarin op een specifieke wijze de objecten van de uiterlijke ervaring met de innerlijke ervaring worden verbonden (GS I, 9). Doordat Dilthey niet alleen schriftelijk gefixeerde taal, maar de gehele historisch-maatschappelijke werkelijkheid tot object van *verstehen* maakt, verruimt hij de extensie van deze term in vergelijking met Schleiermacher op radicale wijze.⁶ In het *verstehen* wordt een innerlijke ervaring of beleving, bijvoorbeeld een gevoel van verdriet, naar analogie overgedragen op een in de uiterlijke ervaring geconstitueerd object (bijvoorbeeld op de gelaatstreken van een werkelijk of op een schilderij afgebeeld persoon). Of zoals Dilthey het kortweg uitdrukt: "Wir verstehen nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote äußere Tatsächlichkeit" (GS I, 138).⁷ Het is in dit verband van belang op te merken dat het 'Verstehen' niet begrepen moet worden als een specifieke methode van de geesteswetenschappen, maar als een elementair kenmerk van de menselijke zijnswijze, op basis waarvan een geesteswetenschappelijk methodisch *verstehen* ('Interpretation') eerst kan worden ontwikkeld (GS I, 120, 136; vgl. GS VIII, 183; zie ook Lessing 1984, 153-5).

Als psycho-fysische levenseenheid maakt de mens zowel deel uit van het gebied van de natuurwetenschappen als van dat van de geesteswetenschappen. Om die reden raken beide typen wetenschappen elkaar op talloze plaatsen. De wereld van de geest is steeds afhankelijk van materiële processen. Zo zijn onze voorstellingen steeds op een of andere wijze verbonden met processen in ons zenuwstelsel (GS I, 16) en zijn taal en muziek slechts mogelijk op grond van "die

deerde en ongewilde, bewuste en onbewuste produkten van het menselijke leven. Het wordt verkregen door descriptie van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid, kritisch bronnenonderzoek en statistisch onderzoek (GS I, 24-6).

6. Anderzijds lijkt Dilthey het *verstehen* hier te beperken tot wat Schleiermacher het *psychologisch* *verstehen* noemt en daarmee voorbij te gaan aan de *grammaticale* component van het interpreteren (vgl. § 2.3.3 van hoofdstuk 3). Diltheys aanknopng bij Schleiermachers theorie van het psychologisch *verstehen* komt vooral tot uitdrukking in een fragment uit het begin van de jaren negentig, dat de titel draagt *Die Verbindung der äußeren und der inneren Wahrnehmung in dem Anerkennen und Verstehen anderer Personen* (GS XIX, 223-7). In hoofdstuk 7 zullen we zien dat Dilthey pas in zijn latere werk recht doet aan de zelfstandigheid van de 'Ausdruck'.
7. Er zij hier kort opgemerkt dat met dit onderscheid tussen de 'Erlebnis', zijn uitdrukking en het 'Verstehen' de trias 'Erlebnis', 'Ausdruck' en 'Verstehen', die Dilthey na 1900 zal uitwerken (en die we in § 3 van hoofdstuk 7 aan een uitgebreide analyse zullen onderwerpen), hier in embryonale vorm reeds is gegeven. In zijn latere geschriften herhaalt Dilthey dat de innerlijke ervaring (of beleving) en het *verstehen* de twee wijzen zijn waarop de historische wereld ons is gegeven. Zo merkt hij in een fragment uit 1896 op: "Innere Erfahrung und Verstehen sind die zwei Grundvorgänge, in welchen geistige und geschichtliche Welt gegeben sind" (GS VIII, 183). En ook nog in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* uit 1909 merkt Dilthey op dat de geesteswetenschappen "immer tiefer sich einbohren [in de historische wereld -JdM], vom Erleben der eigenen Zustände und vom Verstehen des in der Außenwelt objektivierten Geistigen aus" (GS VII, 119; zie § 2 van hoofdstuk 7).

Naturgesetze der Tonbildung" (GS I, 18). Anders dan vaak wordt beweerd, wil Dilthey geen rigide scheiding aanbrengen tussen natuur- en geesteswetenschappen. Aansluitend bij de zojuist genoemde voorbeelden merkt Dilthey op: "An diesem Punkte kann eingesehen werden, wie relativ die Abgrenzung dieser beiden Klassen von Wissenschaft voneinander ist" (GS I, 18). De afhankelijkheid van de geestelijke feiten van die van de natuur betekent niet, dat we de eerstgenoemde tot de laatste zouden kunnen herleiden. Aangezien natuur- en geesteswetenschappen gebaseerd zijn op verschillende ervaringswijzen en derhalve een verschillend gebied bestrijken worden zij beide gekenmerkt door een principiële "Selbständigkeit der Erklärungsgründe" (GS I, 108): "Ich vermag sowenig einen Übergang von der bloßen mathematischen Bestimmtheit oder der Bewegungsgröße zu einer Farbe oder einem Ton als zu einem Bewußtseinsvorgang zu finden; das blaue Licht wird von mir durch die entsprechende Schwingungszahl so wenig erklärt, als das verneinende Urteil durch einen Vorgang im Gehirn" (GS I, 11).

Hiermee is volgens Dilthey het grondprobleem van de fundering van de geesteswetenschappen gegeven: "Das Grundproblem liegt sonach in der Feststellung der bestimmten Art und Unvergleichbarkeit zwischen den Beziehungen geistiger Tatsachen und den Gleichförmigkeiten materieller Vorgänge, welche eine Einordnung der ersteren, eine Auffassung von ihnen als von Eigenschaften oder Seiten der Materie ausschließt und welche sonach ganz anderer Art sein muß als die Verschiedenheit, die zwischen den einzelnen Kreisen von Gesetzen der Materie besteht, wie sie Mathematik, Physik, Chemie und Physiologie in einem sich immer folgerichtiger entwickelnden Verhältnis von Unterordnung darlegen" (GS I, 12). Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, zal de analyse van de uiterlijke en de innerlijke ervaring en hun relatie een kernstuk worden van de uitwerking van het kentheoretisch-ontologische deel van de KhV. Voorlopig vat Dilthey de onderlinge relatie van natuur- en geesteswetenschappen als volgt samen: "Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens" (GS I, 17).

Een kenmerk waardoor de geesteswetenschappen zich vervolgens onderscheiden van de natuurwetenschappen is dat de mens zowel het subject als het object van de geesteswetenschappen is (GS I, 37). Dat brengt volgens Dilthey zowel voor- als nadelen met zich mee. Een voordeel, zo merkt Dilthey in navolging van Vico op (zie § 1 van hoofdstuk 3), is dat we de historisch-maatschappelijke wereld van 'binnenuit' verstaan, terwijl de uiterlijke natuur ons altijd vreemd blijft: "Die Tatbestände in der Gesellschaft sind uns von innen verständlich, wir können sie in uns, auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden, und mit Liebe und Haß, mit leidenschaftlicher Freude, mit dem ganzen Spiel unserer Affekte begleiten wir anschauend die

Vorstellung der geschichtlichen Welt. Die Natur ist uns stumm" (GS I, 36). Daar staat echter tegenover, dat de historisch-maatschappelijke wereld vanwege haar complexiteit en veranderlijkheid geen eenduidige verklaringen en voorspellingen toelaat: "Das Spiel der für uns seelenlosen wirkenden Ursachen wird hier abgelöst von dem der Vorstellungen, Gefühle und Beweggründe. Und grenzenlos ist die Singularität, der Reichtum im Spiel der Wechselwirkung, die sich hier aufturn" (GS I, 37). Dit plaatst de geesteswetenschappen voor zeer grote problemen: "Viel verschlungener noch, rätselhafter als unser eigener Organismus, als seine am meisten rätselhaften Teile, wie das Gehirn, steht diese Gesellschaft, d.h. die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, dem Individuum als ein Objekt der Betrachtung gegenüber. Der Strom des Geschehens in ihr fließt unaufhaltsam voran, während die einzelnen Individua, aus denen er besteht, auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von ihm wieder abtreten. So findet das Individuum sich in ihm vor, als ein Element, mit anderen Elementen in Wechselwirkung. Es hat dies Ganze nicht gebaut, in das es hineingeboren ist" (GS I, 36).

Een laatste punt van demarcatie tussen de natuur- en geesteswetenschappen dat hier moet worden genoemd is gelegen in het feit dat de geesteswetenschappen gekenmerkt worden door drie soorten uitspraken (GS I, 26-7). Behalve *empirische* uitspraken over singulariteiten in de historisch-maatschappelijke werkelijkheid en *theoretische* uitspraken over door middel van abstractie verkregen "gleichförmiges Verhalten von Teilinhalten" - deze beide typen treffen we in andere vorm ook aan in de natuurwetenschappen - doen de geesteswetenschappen ook *normatieve* uitspraken. "Die letzten drücken Werturteile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandteil der Geisteswissenschaften befaßt" (GS I, 26-7, vgl. GS V, 31, 58 en Ineichen 1975, 81-85). Diltheys KhV is om die reden aanzienlijk breder van opzet dan Kants *Kritik der reinen Vernunft*; hij omvat ook het transcendentale onderzoek naar de morele en esthetische normativiteit uit de *Kritik der praktischen Vernunft* en de *Kritik der Urteilskraft*.

1.3 Samenhang van de geesteswetenschappen en het primaat van de psychologie

Na zijn voorlopige demarcatie van natuur- en geesteswetenschappen gaat Dilthey nader in op de relatie tussen de geesteswetenschappen. Daarbij ontwikkelt hij gelijktijdig een ontologie van de historisch-maatschappelijke wereld.⁸ Dilthey begint zijn uiteenzetting met de opmerking, dat iedere afzonderlijke geestesweten-

8. Deze analyse heeft een niet onbelangrijke invloed uitgeoefend op de ontwikkeling van de sociologie. Zie in dit verband Johach (1974). In het licht van Diltheys kritiek op de pretenties van de sociologie van Comte, die we hierna (§ 1.4) aan de orde zullen stellen, is deze werkingsgeschiedenis niet zonder ironie.

schap ('Einzelwissenschaft') slechts ontstaat door "den Kunstgriff der Herauslösung eines Teilinhaltes aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" (GS I, 27-28). Dat heeft als belangrijke consequentie, dat iedere afzonderlijke geesteswetenschap deze werkelijkheid slechts op relatieve wijze, dat wil zeggen in relatie met de andere, kent. De afzonderlijke geesteswetenschappen vormen niet, zoals Comte dit voor de natuurwetenschappen heeft beargumenteerd, een hiërarchisch systeem, maar zij verkeren, net als de elementen van de historisch-maatschappelijke wereld zelf, in een wederzijdse afhankelijkheid van elkaar.

Niettemin kan er binnen de geesteswetenschappen een indeling worden gemaakt van concreet naar meer abstract. Het meest concrete element van de historisch-maatschappelijke wereld is de individuele mens (GS I 17, 28, 35). In hoofdstuk 1 merkten we naar aanleiding van Diltheys Schleiermacher-biografie al op, dat hij de individuele mens als de 'Urtatsache' van de geschiedenis beschouwt (§ 1.3 aldaar). Deze nadruk op het individu mag echter niet worden misverstaan als zou Dilthey vertrekken vanuit een volstrekt geïsoleerd subject. Expliciet stelt hij: "Der Mensch als eine der Geschichte und Gesellschaft voraufgehende Tatsache ist eine Fiktion der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den gesunde analytische Wissenschaft zum Objekt hat, ist das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft" (GS I, 31-2). Wanneer we spreken over het geestelijke leven van het individu, dan dient steeds te worden beseft, dat we met een abstractie van doen hebben: "So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion lösbarer Teil der psycho-physischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt. Das System dieser Lebenseinheiten ist die Wirklichkeit, welche den Gegenstand der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften ausmacht" (GS I, 15).

Dilthey noemt nu de antropologie en de psychologie, de theoretische studies van de 'psycho-fysische levenseenheid' mens, de meest fundamentele geesteswetenschappen (GS I, 28-9).⁹ Op basis van hun materiaal - "die ganze Geschichte und Lebenserfahrung" (GS I, 29) - streven deze wetenschappen naar "analytische Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften dieses Menschen" (GS I, 32). Onder invloed van Schleiermachers en Schlegels dialectische opvatting van de relatie tussen het transcendentale en het historische verkrijgt deze transcendentale antropologie een sterk historisch karakter (§ 2.3.1 van hoofdstuk 3). De transcendentale structuren van de mens kunnen slechts op basis van een abstraherende beschrij-

9. Dilthey lijkt hier geen inhoudelijk onderscheid te maken tussen antropologie en psychologie. Hoewel hij in een enkel vroeger fragment de antropologie, opgevat als het onderzoek naar de psychische *structuur* van de mens, onderscheidt van de psychologie, die de *ontwikkeling* van deze structuur bestudeert (GS XVIII, 183; zie verder § 2 van hoofdstuk 5), gebruikt hij deze termen vanaf de *Einleitung* als synoniemen, waarbij de term 'psychologie' in de negentiger jaren domineert en de term 'antropologie' in de geschriften na 1900 (vgl. Kum 1985, 23-4).

ving van unieke historische individuen worden verkregen.¹⁰ Het algemene kan niet worden losgemaakt van het individuele. Daarom zijn de historische biografie en de etnologie voor Dilthey belangrijke hulpmiddelen voor de psychologie/antropologie (GS I, 33, 40).¹¹ Ook hier geldt dat de verschillende geesteswetenschappen niet in een hiërarchische relatie staan, maar elkaar wederzijds vooronderstellen: de biografie en de etnologie vooronderstellen op hun beurt weer de kennis van de psychologie/antropologie (GS I, 34).

Volgens Dilthey kan een dergelijke 'Realpsychologie' (GS I, 34) niet verklarend zijn in de zin dat zij vertrekt vanuit onwaarneembare hypothetische entiteiten; zij dient een louter "deskriptive Wissenschaft" te zijn (GS I, 32, vgl. E 307). Dilthey voegt daar echter onmiddellijk aan toe, dat een dergelijke descriptieve psychologie nog niet voorhanden is, aangezien "jetzt auch die besten Darstellungen der Psychologie Hypothesen auf Hypothesen bauen" (GS I, 33). In het volgende hoofdstuk zullen we zien, dat Dilthey zich in een aantal geschriften uit het midden van de jaren negentig vooral zal werpen op de ontwikkeling van een voor de fundering van de geesteswetenschappen onontbeerlijke descriptieve psychologie. De omstandigheid dat Dilthey niet over een dergelijke psychologie kon beschikken, heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen, dat de voltooiing van het tweede deel van de *Einleitung* in de jaren tachtig en negentig steeds opnieuw moest worden opgeschort.

Het laatste deel van het eerste boek besteedt Dilthey aan een analyse van de systematische wetenschappen van de samenleving. Ik beperk me hier tot een korte aanduiding van de uitgangspunten. In vergelijking met de descriptieve psychologie zijn de sociale wetenschappen van de tweede orde (GS I, 41). Evenwel kunnen deze wetenschappen niet worden gereduceerd tot de descriptieve psychologie. Hoewel ze de kennis van de psychologie vooronderstellen, bezitten ze een zelfstandig begrippenapparaat, dat niet tot dat van de psychologie/antropologie te herleiden is. Zij onderzoeken de "dauernde Gebilde" die in de geschiedenis van samenlevingen ontstaan, zoals staten, religies, pedagogische systemen etc. Deze worden door Dilthey opgevat als doelsamenhangen, dat wil zeggen als systemen

10. Verhelderend - ook wat de romantische inspiratie van dit mensbeeld betreft - zijn in dit verband de opmerkingen die Dilthey in zijn opstel over Novalis uit 1865 maakt over diens 'reale Psychologie', de wetenschap die 'das wunderbarste Phänomen' van het 'eigene Dasein' bestudeert. Dilthey stelt dat Novalis de mening is toegedaan "daß die reale Psychologie oder Anthropologie den unendlichen Gehalt der menschlichen Natur nur an seiner Entwicklung in der Geschichte zu studieren vermag" en vervolgt: "Hiermit antizipiert er [Novalis] einen uns naheliegenden Standpunkt" (E 307).
11. Over de etnologie of vergelijkende antropologie merkt Dilthey op: "Ihren Gegenstand bilden Gleichartigkeiten engeren Umfangs, durch welche Gruppen innerhalb der Gesamtheit sich abgrenzen und als Einzelglieder der Menschheit sich darstellen: die natürliche Gliederung des Menschengeschlechts und die durch sie unter den Bedingungen des Erdganzen entstehende Verteilung des geistigen Lebens und seiner Unterschiede auf der Oberfläche der Erde" (GS I, 40).

om de bevrediging van menselijke behoeften te realiseren. Ze zijn er op gericht de mens tegen de "Zufälligkeit des Schicksals" in bescherming te nemen (GS I, 53). Ze zijn bovenindividueel en bezitten als zodanig een "massive Objektivität" (GS I, 51). Daarbij onderscheidt Dilthey "Kultursysteme", zoals kunst, religie, wetenschap, pedagogische praktijken en filosofie en de "äußere Organisation der Gesellschaft", zoals die gestalte krijgt in familieverbanden, politieke partijen en in de staat (GS I, 49-85). Cultuursystemen en uiterlijke organisatievormen zijn nauw met elkaar verstrengeld, ze verhouden zich als de inhoud en de vorm van de maatschappelijk-historische wereld (Lessing 1984, 176). Het individu vormt het knooppunt van verschillende cultuursystemen en uiterlijke organisatievormen: "Das einzelne Individuum ist ein Kreuzungspunkt einer Mehrheit von Systemen, welche sich im Verlauf der fortschreitenden Kultur immer feiner spezialisieren" (GS I, 51).¹² Dat betekent overigens niet dat voor Dilthey het individu geheel zou opgaan in deze systemen. In aansluiting bij Schleiermacher merkt Dilthey op: "Das Individuum ist in seiner letzten Tiefe für sich selber" (GS I, 74, vgl. 70, 82).

1.4 Kritiek op idealisme en positivisme

Dilthey wijst in het eerste boek van de *Einleitung* herhaaldelijk op de noodzaak van een fundering van de geesteswetenschappen. In het voorwoord merkt hij op dat de historische school van Ranke en Droysen een zeer belangrijke aanzet heeft gegeven tot de "Emanzipation des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Wissenschaft" (GS I, xv), maar dat zij er niet in is geslaagd zichzelf "philosophisch zu begründen" (GS I, xvii).¹³ Deze fundering is volgens Dilthey om verschillende redenen van cruciaal belang voor de verdere ontwikkeling van de geesteswetenschappen. Zonder een fundering dreigt het 'Verstehen' van de historische wereld te worden uitgeleverd aan een skeptische subjectiviteit (vgl. GS V, 331). Het ontbreken van een hecht fundament maakt ook dat veel geesteswetenschappers zich terugtrekken op het terrein van louter descriptie, hetgeen onafwendbaar leidt tot een of andere vorm van kentheoretisch en/of normatief relativisme (dit verwijt treft, zoals we in het voorafgaande hoofdstuk zagen, vooral het

12. Vanzelfsprekend neemt niet ieder individu in dezelfde mate deel aan de verschillende culturele systemen. Dit heeft belangrijke implicaties voor de biografie. Naarmate een historische persoonlijkheid aan meer van deze systemen deelneemt, geeft zijn biografie een beter beeld van de "allgemeinhistorische Horizont" waarin zijn leven zich afspeelt (GS VII, 250; vgl. hetgeen werd opgemerkt over Diltheys Schleiermacher-biografie in § 1.3 van hoofdstuk 1). Zie over Diltheys opvatting van de biografie ook De Mul 1992b.
13. Droysen heeft, zoals Dilthey het in een latere tekst uitdrukt, weliswaar een belangrijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de methodologie van de historische wetenschappen, maar hij is niet toegekomen aan een filosofische fundering (GS VII, 114; vgl. noot 4 van dit hoofdstuk).

werk van Ranke en Droysen), of in de armen worden teruggedreven van een of andere aprioristische metafysica (GS I, xvi). Dilthey heeft het in deze, zoals we eerder in deze paragraaf opmerkten, vooral voorzien op Hegel. Met de verabsolutering van de geest gaat Hegel voorbij aan de principiële eindigheid van de menselijke rede, die - zoals Kant overtuigend had aangetoond - afhankelijk is van hetgeen in de ervaring is gegeven. In zijn Baselse colleges *Logik und System der philosophischen Wissenschaften* merkt Dilthey over Hegels dialectiek op: "Indem die Philosophie von Begriff zu Begriff voranschreitet, bedarf sie als Vermittlung der Resultate der Erfahrungswissenschaften, oder sie bedarf ihrer nicht. Bedarf sie ihrer, so muß eine höhere Wissenschaft beide Methoden vereinigen, sie ist nicht absolute Logik. Bedarf sie ihrer nicht, so muß sie die Resultate der Erfahrungswissenschaften antizipieren können; aber die Tatsache lehrt das Gegenteil" (GS XX, 48).¹⁴ Hoewel Hegel een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van het historisch bewustzijn, offert hij dit bewustzijn in laatste instantie toch weer op aan een onkritische metafysica: "Das geschichtliche Verständnis", zo drukt Dilthey het in een nagelaten fragment over Hegel uit, "wird zum Opfer des metaphysischen Schemas" (GS IV, 249).

De door positivisten als Comte en Mill ondernomen poging de geesteswetenschappen volgens natuurwetenschappelijk model te funderen, vormt volgens Dilthey evenmin een vruchtbaar alternatief (GS I, XVI). Ofschoon Dilthey, anders dan bijvoorbeeld Droysen, niet bij voorbaat iedere poging wetmatigheden in de maatschappelijk-historische wereld op te sporen afwijst (vgl. GS I 37), keert hij zich tegen het dogmatisme, waarmee de positivisten natuurwetenschappelijke methoden op de geesteswetenschappen willen overdragen. Dilthey kritiseert in het bijzonder de "naturalistische Metaphysik" van Comte (GS I, 107).¹⁵ "Die Annahme der ausschließlichen Bedingtheit psychischer Zustände durch physiologische ist ein voreiliger Schluß aus Tatbeständen, welche nach dem Urteil der unbefangenen physiologischen Forscher selber durchaus keine Entscheidung gestatten" (GS I, 106). Maar ook Mill moet Diltheys kritiek verduren. Hoewel

14. De invloed van zijn leermeester Trendelenburg is hier onmiskenbaar. Dilthey herhaalt hier bijna woordelijk de kritiek die Trendelenburg op Hegels dialectiek uit (vgl. Trendelenburg 1870, Bd.I, 91).

15. Het is in dit verband verhelderend de recensie van Buckle's *History of Civilisation in England* (het in 1858-61 verschenen schoolvoorbeeld van positivistische geschiedschrijving), die Dilthey in 1862 schreef te vergelijken met de recensie die Droysen in het zelfde jaar schreef in het *Historisch Zeitschrift* (zie § 2.4.2 van hoofdstuk 3). Terwijl Droysen in zijn recensie iedere poging menselijk gedrag te verklaren met behulp van wetmatigheden in principe afwijst af ten gunste van een begrijpen van menselijke handelingen als doelmatig gedrag, stelt Dilthey ten aanzien van Buckle's wetmatige benadering "daß wir diesen Grundgedanken in abstracto zwar für richtig halten, daß sich derselbe aber für die Geschichtschreibung bei der Eigentümlichkeit ihres Stoffes nur in geringem Maße fruchtbar machen läßt, und das Buckle bei dem Versuche, umfassende Folgerungen daraus herzuleiten, völlig fehlgegangen ist" (GS, XVI, 101; vgl. Jensen 1984).

Mill in het hoofdstuk *On the Logic of the Moral Sciences* uit zijn *System of Logic* (vgl. § 2.2.2 van hoofdstuk 3) de "Selbständigkeit der Erklärungsgründe" van de geesteswetenschappen erkent, blijft zijn methode toch volledig georiënteerd op de natuurwetenschappen. "Bei Mill besonders vernimmt man das einförmige und ermüdende Geklapper der Worte Induktion und Deduktion, welches jetzt aus allen uns umgebenden Ländern zu uns herübertönt" (GS I, 108-9).¹⁶

Dilthey verwijt Comte en Mill een "verwegener wissenschaftlicher Baulust, ohne das intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit" (GS I, 23). Daarmee gaan zij voorbij aan het meest wezenlijke kenmerk van de historisch-maatschappelijke wereld: "die Verschiedenheit von individuellen Einheiten" (GS I, 109, 111, vgl. GS V, 271, 273; vgl. Plantinga 1980, 35-39). Dilthey hekelt ook de door de positivisten nagestreefde wetenschappelijke objectiviteit. Net als Droysen (en, zoals we in hoofdstuk 6 zullen zien, Nietzsche) onderstreept Dilthey de esthetische component van de geschiedbeoefening: "Immer wird in dieser *künstlerischen Darstellung* eine *große Aufgabe der Geschichtschreibung* bestehen, welche durch die Generalisationswut einiger neueren englischen und französischen Forscher nicht entwertet werden kann" (GS I, 90-1). Slechts door een "künstlerische Geschichtsdarstellung" kan de geschiedenis ons aanspreken en ons bestaan verrijken: "Indem wir ein Vergangenes miterleben, durch die Kunst geschichtlicher Vergewärtigung, werden wir belehrt, wie durch das Schauspiel des Lebens selber; ja unser Wesen erweitert sich, und psychische Kräfte, die mächtiger sind als unsere eigenen, steigern unser Dasein" (GS I, 91).

Ondanks de wezenlijke verschillen tussen de idealistische en de positivistische filosofie van de geschiedenis, stemmen ze dus volgens Dilthey daarin overeen, dat ze het singuliere en toevallige van de menselijke geschiedenis opofferen aan een alchemistische hoop de wetmatigheden of de zin van de totale geschiedenis te doorgronden: "Daher sind die soziologischen und geschichtsphilosophischen Theorien falsch, welche in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen erblicken. Dieser Aberglaube, welcher die Arbeiten der Geschichtsschreiber einem geheimnisvollen Prozeß unterwirft, um den bei ihnen

16. In *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (1892) verwijst Dilthey tevens naar de kritiek die de kantiaan Sigwart tegen Mills empiristische fundering van de natuurwetenschappen had ingebracht: "Er zeigt nach Kants Methode, wie das Wirken von Assoziation und von Regelmäßigkeit nicht ausreicht, aus Eindrücken und Vorstellungen Zahl, Raum, Ding, Ursache, die Gültigkeit des Urteils und die Evidenz des induktiv gewonnenen Gesetzes abzuleiten. Vielmehr müssen zu den Eindrücken die Handlung der Synthesis, die in ihr enthaltenen Prinzipien und das diese Handlung begleitende Bewußtsein der Notwendigkeit hinzutreten, damit Zahl, Raum, Zeit, Kategorie, das gültige Urteil und die Allgemeinheit des Naturgesetzes entstehen" (GS V, 74). "Die letzte klassische Darstellung des empiristischen Standpunktes war die Logik von Mill", zo stelt Dilthey aan het eind van deze studie, en hij vervolgt: "Ich denke, daß die Widerlegung derselben durch die Schule Kants, insbesondere durch Sigwart, ein Faktum ist, das nicht mehr in Frage gestellt werden kann" (GS V, 88).

vorgefundenen Stoff des Singularen alchimistisch in das lautere Gold der Abstraktion zu verwandeln und die Geschichte zu zwingen, ihr letztes Geheimnis zu verraten, ist genau so abenteuerlich, als je der Traum eines alchimistischen Naturphilosophen war, welcher das große Wort der Natur ihr zu entlocken gedachte. Es gibt sowenig ein solches letztes und einfaches Wort der Geschichte, das ihren wahren Sinn ausspräche, als die Natur ein solches zu verraten hat" (GS I, 91-2; vgl. § 2.1.3 van hoofdstuk 3).

Tegenover de 'meta-verhalen' van de idealistische geschiedfilosofie en de positivistische sociologie van de geschiedenis argumenteert Dilthey, dat kennis van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid slechts moeizaam kan groeien in het samenspel van de afzonderlijke geesteswetenschappen en nooit vanuit een totalitaire superwetenschap (GS I, 86v.). Dilthey ziet in de idealistische en de positivistische opvatting van de geschiedenis een voortzetting van de christelijke eschatologie: "Der Gedanke eines einheitlichen Planes in dem geschichtlichen Weltlauf wandelt sich, indem er im 18. Jahrhundert von den festen Prämissen des theologischen Systems losgelöst festgehalten wird: aus seiner massiven Realität wird ein metaphysisches Schattenspiel" (GS I, 99-100). Volgens Dilthey wordt aan het denkbeeld van een historisch plan vastgehouden, omdat met het wegvallen van de zekerheden van het Christendom de schrikwekkende gestalten van de zinloosheid uit de duisternis van de geschiedenis opdoemt: "Aus dem Dunkel eines unbekannten Anfangs treten nunmehr die rätselhaft verwickelten Vorgänge des geschichtlichen Weltlaufs hervor, um sich in dasselbe Dunkel nach vorwärts zu verlieren. Wozu dies mühsame Emporklimmen der Menschheit? Wozu das Welteleid? Wozu die Beschränkung des Fortschreitens auf eine Minderzahl? Vom Standpunkt des Augustin alles wohl zu begreifen, auf dem Standpunkt des 18. Jahrhunderts Rätsel, für deren Auflösung jeder klare Anhaltspunkt fehlt. Daher ist jeder Versuch des 18. Jahrhunderts, den Plan und Sinn in der Menschengeschichte aufzuzeigen, nur Transformation des alten Systems: Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes, Hegels Selbstentwicklung Gottes, Comtes Umwandlung der hierarchischen Organisation sind nichts anderes" (GS I, 100).

Zelfs Kant, zo merkt Dilthey met recht op, ontkomt niet geheel aan de verleiding van een dergelijke onkritische opvatting van de geschiedenis, wanneer hij spreekt over het geheime plan van de natuur volgens hetwelk de geschiedenis zich ontwikkelt in de richting van een burgerlijke samenleving en de eeuwige vrede (GS I, 101; vgl. § 4.2.5 van hoofdstuk 2). Volgens Dilthey is de vanzelfsprekendheid van de 'Vernunft als Hintergrund des ganzen Weltzusammenhangs' voorgoed verloren (GS V, 31). Het teruggrijpen over Hegel heen op de kantiaanse notie van de eindigheid van de menselijke rede kan daarom begrepen worden als een radicalisering ervan. "Die heutige Analyse der menschlichen Existenz", zo zal Dilthey het enkele decennia later uitdrukken, "erfüllt uns alle mit dem Gefühl der

Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist" (GS VII 150; vgl. Bollnow 1967, 31).

2 Diltheys transformatie van de transcendentiaalfilosofie

Hoewel Dilthey een aantal fundamentele uitgangspunten van Kants transcendentiaalfilosofie onderschrijft, is er ook een aantal belangrijke verschillen. In deze paragraaf wil ik twee fundamentele punten van revisie, die in het voorafgaande reeds impliciet aan de orde kwamen, aan de hand van de nalatenschap uit de jaren tachtig aan een nadere analyse onderwerpen. In het voorwoord van de *Einleitung* vat Dilthey beide punten als volgt samen: "Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben" (GS I, xviii). In dit citaat komt het specifieke karakter van Diltheys transcendentiaalfilosofie op pregnante wijze tot uitdrukking. Tegenover het tijdloze a priori van Kant plaatst Dilthey een *historisch a priori*; en tegenover diens intellectualistische benadering plaatst Dilthey een benadering die uitgaat van de *totaliteit van het leven*.¹⁷

2.1 Van formele categorieën naar levenscategorieën

Volgens Dilthey wordt Kants transcendentale analyse van het kennende subject niet minder dan de empiristische gekenmerkt door een eenzijdige aandacht voor het intellect: "In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies *wollend fühlend vorstellende Wesen* auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen..." (GS I, xviii). De beperking van Locke, Hume en Kant is er volgens Dilthey in gelegen dat zij enkel het intellectuele *voorstellen*, dat wil

17. Met Bollnow ben ik van mening dat deze beide zaken de kern uitmaken van Diltheys 'Fortgang über Kant': "Diese *Vereinigung einer Philosophie des Lebens mit dem Problem der Geschichte* ist die eigentümliche und entscheidende Leistung Diltheys' (Bollnow 1967, 35). Ofschoon Bollnow in zijn interpretatie van Dilthey als levensfilosoof de invloed van de transcendentiaalfilosofie niet ontkent (vgl. Bollnow 1967, 18-20), gaat hij in zijn studie verder niet in op Diltheys verhouding tot Kants transcendentiaalfilosofie.

zeggen het waarnemen, het verstandelijke voorstellen en het oordelen in engere zin aan het kenproces ten grondslag hebben gelegd. Het menselijke zelfbewustzijn dat ten grondslag ligt aan het kennen wordt volgens Dilthey echter niet slechts bepaald door het voorstellende denken, maar even fundamenteel door het willen en het voelen. Tegenover de transcendentale apperceptie van Kant, het verstandelijke 'ik denk', dat iedere voorstelling begeleidt (KrV B404, B134; zie § 2.2 van hoofdstuk 2), stelt Dilthey het 'Innewerden', een samenhangend "Ich denke, ich will, ich fürchte" dat iedere innerlijke ervaring van de mens begeleidt (GS XIX, 173). Hoewel Dilthey Kants opvatting van de synthetiserende functie van de menselijke geest onderschrijft, beperkt hij deze functie niet tot het verstand, maar schrijft hij haar toe aan het "gesamte Vermögen des Gemüts". In een later opstel over Schiller vat Dilthey deze transformatie van de transcendentiaalfilosofie als volgt instemmend samen: "Der menschliche Geist ist eine aus eigener Tiefe heraus *einheitlich gestaltende* Macht über den Stoff des Wirklichen, welche im Denken denselben konstruiert, im ästhetischen Vermögen ihn beseelt und im Handeln ihm die Form des Ideals und der Freiheit aufprägt" (DDM 332, curs. JdM).¹⁸ Dilthey zet zich daarmee impliciet af tegen de opdeling van de menselijke geest in onafhankelijk van elkaar opererende psychische vermogens.

Op grond van de genoemde overwegingen acht Dilthey de term 'kenleer' voor de transcendentale analyse van de samenhang van de gemoedsvermogens te beperkt. Hij geeft de voorkeur aan de term 'Selbstbesinnung' (zie o.a. GS I, 26, 120; GS X, 27; GS XIX, 57, 79, 304; vgl. Misch 1924, xxii; Ineichen 1975, 122 en Johach en Rodi 1983, xxvi). Deze term brengt beter tot uitdrukking dat de transcendentale analyse niet intellectualistisch gereduceerd mag worden tot een analyse van de voorwaarden van het kennen, maar ook betrekking heeft op de voorwaarden van het handelen en het gevoelsleven: "Selbstbesinnung mag man diese Analysis des ganzen Bestandes und Zusammenhanges der Tatsachen des Bewußtseins nennen, welche eine Grundlegung des Zusammenhanges der Wissenschaften ermöglicht; Selbstbesinnung, im Gegensatz gegen Erkenntnistheorie. Denn die Selbstbesinnung findet im Zusammenhang der Tatsachen des Bewusstseins ebensogut die Grundlagen für das Handeln als die für das Denken. Sie sucht nach den Bedingungen, welche den Aussagen über Wirkliches Evidenz geben, aber ebenso nach denen, welche dem Willen und seinen Regeln Richtigkeit (ein bezeichnender Ausdruck) im Unterschied von Wahrheit verleihen, vom dem

18. Op de constituerende rol van de esthetische ervaring was Dilthey behalve door Schiller ook gewezen door romantische denkers en dichters als Goethe, Schelling en Schleiermacher (GS V, 12-27, zie § 2.3 en 2.3.1 van hoofdstuk 3; vgl. Ermarth 1978, 48). Tot het inzicht in de fundamentele rol van de wil in de constitutie van de historische wereld is Dilthey vooral gebracht door het werk van Fichte, Schopenhauer en Nietzsche (zie o.a. GS XIX, 18, vgl. over de invloed van Fichte ook Ineichen 1975, 107).

Leben des Gefühls noch nicht zu reden" (GS XIX, 79).¹⁹ We zouden het ook zo kunnen uitdrukken: terwijl Kants kritiek een analyse behelst van de rede dóór de rede, is Diltheys transcendente zelfbezinning gericht op het begrijpen van het leven dóór het leven. "Leben", zo drukt Dilthey het in een van zijn latere geschriften uit, "erfaßt hier Leben" (GS VII, 136).

In de vorige paragraaf merkten we op dat Diltheys ervaringsbegrip trouw blijft aan de door o.a. Descartes en Kant vertegenwoordigde bewustzijnsfilosofie. Het feit dat Dilthey pleit voor een verruiming van de transcendente apperceptie neemt niet weg dat in zijn vroegere geschriften de werkelijkheid ook voor hem primair een bewustzijnsfenomeen blijft: "Gehe ich von der inneren Erfahrung aus, so finde ich die gesamte Außenwelt in meinem Bewußtsein gegeben, die Gesetze dieses Naturganzen unter den Bedingungen meines Bewußtseins stehend und sonach von ihnen abhängig" (GS I, 15). Dilthey spreekt in dit verband van de *Satz des Bewußtseins* of van de *Satz der Phänomenalität*: "Der oberste Satz der Philosophie ist der Satz der Phänomenalität: nach diesem steht alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein; auch jedes äußere Ding ist mir nur als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben; Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da" (GS V, 90; vgl. GS XIX, 61). "Mein Bewußtsein", zo heet het in de *Breslauer Ausarbeitung* van het tweede deel van de *Einleitung*, "ist der Ort, welcher diese ganze scheinbar so unermessliche Außenwelt einschließt, der Stoff, aus welchem alle Objekte, die sich in ihr stoßen, gewoben sind ... Dieser hier entwickelte Tatbestand, welchem gemäß Gegenstände so gut als Willensakte, ja die ganze unermessliche Außenwelt so gut als mein Selbst, welches sich von ihr unterscheidet, zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein (ich nenne das Tatsache des Bewußtseins) sind, enthält die allgemeinste Aussage, welche über Dinge wie Gedanken oder Gefühle ausgesprochen werden kann" (GS XIX, 59). Met de 'Satz der Phänomenalität' meint Dilthey de "festen Ankergrund" te hebben gevonden voor zijn fundering van de geesteswetenschappen (GS I, xvii). Het 'Innewerden' van de innerlijke ervaring wordt volgens hem namelijk gekenmerkt door de hoogste graad van onmiddellijkheid en zekerheid. Wanneer we iets beleven, dan verlaten we ons niet op getuigen, maar zijn we zelf getuige van de belevenis. "Der psychische Akt ist, weil Ich ihn erlebe" (GS XIX, 63). In de beleving is het leven onmiddellijk present aan zichzelf.

19. In de *Einleitung* drukt Dilthey het als volgt uit: "In Wirklichkeit sind ferner die Verfahrungsweisen der Geisteswissenschaften, als in denen ihr Objekt verstanden ist, noch bevor es erkannt wird, und zwar in der Totalität des Gemütes, sehr verschieden von denen der Naturwissenschaften ... Endlich stehen hier Tatsache, Gesetz, Wertgefühl und Regel in einem inneren Zusammenhang, welcher innerhalb der Naturwissenschaften so nicht stattfindet. Dieser Zusammenhang kann nur in der Selbstbesinnung erkannt werden..." (GS I, 119-20).

Wanneer Dilthey stelt dat de uiterlijke en de innerlijke realiteit slechts als bewustzijnsfenomeen zijn gegeven, lijkt hem dit in de nabijheid van het idealisme te brengen. Zelfs het gevaar van solipsisme is niet denkbeeldig. Dilthey doorbreekt echter het kader van een idealistische bewustzijnsfilosofie, wanneer hij stelt, dat het beleefde niet door een relatie van subject en predikaat gedefinieerd kan worden, "sondern als ein nicht weiter auflösbarer letzter Befund nur aufgezigt werden (kann)" (GS XIX, 59; vgl. Biemel 1970, 240-241). In de beleving hebben we te maken met een voortheoretische ervaring van de buitenwereld en het zelfbewustzijn; een ervaring waarin zich de splitsing van subject en object, van bewustzijn en buitenwereld, nog niet voordoet (GS XIX, 66, 207; vgl. Ineichen 1975, 108; Makkreel 1982).²⁰ Dilthey licht dit toe aan de hand van de beleving van ons lichaam. Wanneer we bijvoorbeeld onze hand optillen, dan vormen de visuele waarneming van de beweging van onze hand en de innerlijke gewaarwording van deze beweging twee aspecten van dezelfde beleving: "Das Innegewordene [stellt sich] zugleich als Bestandteil der Außenwelt dar; das Selbst oder Innere als Körper. Innen und Außen sind so ineingesetzt" (GS XIX, 166). Zo ook zijn de tandpijn en de psychische ervaring ervan niet te scheiden (GS XIX, 207). Het beleefde lichaam is, om het uit te drukken in de terminologie van enkele latere fenomenologen, *psychofysisch indifferent* (Scheler 1988, 18) of *ambigu* (Merleau-Ponty 1945, 101). Het tegenover elkaar stellen van het bewustzijn en het lichaam als subject en object van de ervaring is een secundaire theoretische onderscheiding van wat zich in de alledaagse beleving niet gescheiden voordoet. Het in logisch opzicht secundaire karakter van het onderscheid tussen subject en object laat zich volgens Dilthey illustreren door de moeizame wijze waarop kinderen het woord 'ik' toeëigenen. Eerst door de verwerving van de in de taal inherente begrippelijke articulaties is de onderscheiding mogelijk van aspecten die zich in de voortheoretische ervaring ononderscheiden voordoen (GS XIX, 171). De begrippelijke onderscheiding is een theoretische fictie: "Der Begriff selbst ist eine Fiktion, indem er zerlegt, was in der lebendigen Tatsache verbunden ist" (GS XIX, 173).

Wat hierboven gezegd werd over de beleving van het eigen lichaam geldt volgens Dilthey ook voor de beleving van andere 'objecten' en personen. Wanneer ik 's ochtends het slaapkamervenster open en de bloeiende sering zie en ruik,

20. In deze opvatting tekent zich de invloed van het pantheïstische wereldbeeld van de romantici in alle duidelijkheid af. Zo merkt Cramer in zijn artikel 'Erleben, Erlebnis' in het *Historisches Wörterbuch der Philosophie* over het begrip 'Erleben', zoals dat door Herder, Hamann, Jacobi, Schleiermacher en Novalis wordt gebruikt, op: "Gemeinsam ist diesen Positionen die Überzeugung, daß sich das Absolute nicht absolut erkennen läßt, sondern einzig in der endlichen Realität eines menschlichen Zustands manifestiert, in dessen unbegrifflich-ungegenständlicher Innerlichkeit und Unmittelbarkeit die Spaltung in eine Subjekt- und Objektwelt keine aufweisbare Wirklichkeit ist" (Cramer 1972, 704).

en mij herinner dat er gisteren minder bloesems geopend waren, dan zijn de boom en mijn gewaarwording ervan onlosmakelijk met elkaar verbonden in mijn bewustzijn gegeven (GS XIX, 54). Maar dat wil niet zeggen dat de boom een louter subjectief bewustzijnsverschijnsel zou zijn. Wie dat beweert, wendt het secundaire, theoretische onderscheid tussen bewustzijn en buitenwereld ten onrechte aan in de beschrijving van de alledaagse beleving. Een dergelijke opvatting is veelal te wijten aan een eenzijdig-theoretische opvatting van de beleving. In de alledaagse beleving wordt de werkelijkheid immers niet alleen gekend, maar roept zij ook gevoelens in ons op, activeert zij onze wil en zet zij ons aan tot handelen. De aangename geur van de sering roept het verlangen in mij op enkele takken van de boom in een vaas in mijn studeerkamer te zetten. Wanneer ik de takken probeer af te snijden, ervaar ik weerstand en zie ik mij genooddakt een zaag te halen. Dit voorbeeld maakt duidelijk dat de beleefde werkelijkheid niet uitsluitend en niet in de eerste plaats een object van theoretische kennis is, maar de wereld waarin wij leven: "Es ist dieselbe Wirklichkeit, die in Wahrnehmung und Vorstellung in den Vorgang des Erkennens so gut tritt als in den des Gefühls oder den des Willens. Diese Welt von Wahrnehmungen oder Vorstellungen, diese Wirklichkeit ist das Beständige, weil in allen Beziehungen des Bewußtseins in wesentlicher Selbigkeit Wiederkehrende, hindurch *die Welt, in der wir leben*" (uit nalatenschap geciteerd door Riedel 1970, 249, curs. JdM).

In tegenstelling tot Kant gaat Dilthey er dus van uit dat met het 'Innewerden' een onmiddellijke ervaring van de eigen lichamelijkheid en van de (het) ander(e) is gegeven: "Der Willenswiderstand und die mit ihm zugleich auftretenden Gefühle konstituieren ein Außer mir. Es gibt eine Grenze und ein Jenseits. Diese Grenze fällt mit der meines Körpers zusammen: denn Körper ist das Kontinuum, außerhalb dessen mein Wille unmittelbar Bewegungen hervorbringt und Widerstand erfährt und das Spiel der Gefühle erlebt" (GS XIX, 2212, vgl. GS XIX, 166v.). "In dem Willenanstöß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhangs eines Selbst inne, und gesondert von ihm eines Anderen" (GS I, 368). Voordat andere personen, andere levende wezens en levenloze objecten als onafhankelijke entiteiten theoretisch kunnen worden voorgesteld, zijn zij in het 'Innewerden' reeds gegeven (vgl. Makkreel 1982, 42-43).²¹ In de beleving is om die reden sprake van "Wirklichkeit, volle, uns nächste und allerwichtigste Wirklichkeit" (GS XIX, 85). De beleefde werkelijkheid is een laatst feit; zij kan noch behoeft op iets anders te worden teruggevoerd (GS XIX, 62). In een door Dilthey vaak herhaalde formule uitgedrukt: "Hinter das Leben kann

21. Dilthey merkt daarbij overigens op, dat niet alle belevingen in gelijke mate aanleiding geven tot de voorstelling van een van het subject onderscheiden object: "Vom Gefühl zu den Empfindungen des Geruchs und Geschmacks, von diesen zum Ton, dann zum Gesehenen und Getasteten wächst die Dinglichkeit, in welcher Inhalte dem Bewußtsein gegenübertreten" (GS XIX, 67).

das Denken nicht zurückgehen" (GS V, 5; GS V, 83, 136, 193; GS VII, 288; GS VIII, 53, 183).²² In de *Einleitung* vat Dilthey een en ander als volgt samen: "Die *äußere Wirklichkeit* ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist" (GS I, 368). "Dem bloßen Vorstellen bleibt die Außenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit (d.h. ein von uns unabhängiges andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen" (GS I, xix). Met deze opvatting van de voor-theoretische 'wereld waarin we leven' loopt Dilthey vooruit op wat later door Heidegger in zijn analyse van de 'Umwelt' (SuZ, 66v.) en door Husserl in zijn theorie van de 'Lebenswelt' (Husserl 1976) verder zal worden uitgewerkt.

Dilthey kritiseert op basis van zijn analyse van de innerlijke ervaring het door Descartes en Kant opgeworpen probleem van de realiteit van de buitenwereld als een schijnprobleem.²³ Reeds in het Kant-hoofdstuk in *Leben Schleiermachers*

22. In het fragment *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* uit 1892/93, licht Dilthey de geciteerde uitspraak als volgt toe: "Der Ausdruck Leben spricht das einem jeden Bekannteste, Intimste aus, zugleich aber das Dunkelste, ja ein ganz Unerforschliches. Was Leben sei, ist ein nicht aufzulösendes Rätsel. Alles Sinnes, Forschen und Denken erhebt sich aus diesem Unerforschlichen. Alles Erkennen wurzelt in diesem ganz nie Erkennbaren. Beschreiben kann man es. Man kann seine einzelnen charakteristischen Züge herausheben. Man kann gleichsam der Betonung und dem Rhythmus in dieser erregten Melodie nachgehen. Aber man kann das Leben nicht in seine Faktoren zerlegen. Es ist unanalysierbar. Was es sei, kann in keiner Formel und in keiner Erklärung ausgedrückt werden. Denn das Denken kann nicht hinter das Leben, in welchem es auftritt und in dessen Zusammenhang es besteht, zurückgehen. Das Denken ist im Leben, kann also nicht hinter dieses selber sehen. Das Leben bleibt für das Denken unergründlich, als das Datum, an welchem es selber auftritt, hinter welches es daher nicht zurückgehen kann. Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück, weil es dessen Ausdruck ist" (GS XIX, 346). Vergelijk Diltheys resolute afwijzing van Hegels these, dat de werkelijkheid door de rede volledig te doorgronden zou zijn, die in § 1.4 van dit hoofdstuk aan de orde kwam.
23. Vgl. in dit verband ook de in 1890 gepubliceerde *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (GS V, 90-138). Ook Heidegger zal in *Sein und Zeit* de vraag naar de realiteit van de buitenwereld als een schijnprobleem afdoen: "Der 'Skandal der Philosophie' besteht nicht darin, daß dieser Beweis [van de realiteit van de buitenwereld] bislang noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden" (SuZ 205). Volgens Heidegger onttrekt ook Dilthey zich nog niet geheel aan dit schandaal, aangezien hij in de zojuist genoemde *Beiträge* met zijn beroep op een terecht geloof nog "grundsätzlich die Forderung eines Beweises mit[macht]" (SuZ 205). Lessing (1984, 227) merkt m.i. met recht op dat deze kritiek gerelativeerd dient te worden, aangezien Dilthey zich expliciet tegen de mogelijkheid van welk bewijs dan ook uitspreekt: "Auf dem Standpunkte des Lebens gibt es keinen Beweis durch Überschreitung des im Bewußtsein Enthaltenen auf etwas Transzendentes. Wir analysieren nur, worauf im Leben selbst der Glaube an die Außenwelt beruht. Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben, und das Denken kann nicht hinter sie greifen" (GS V, 136).

verwijt Dilthey Kant te hebben nagelaten de graad van realiteit te onderzoeken die aan de verschijnselen ('Erscheinungen') moet worden toegeschreven (GS XIII/1, 113). Op het niveau van de alledaagse beleving kan de vraag naar de realiteit van de 'buitenwereld' nog in het geheel niet opkomen: "Soweit dieses Innwerden, dieses sich selber Besitzen der Bewußtseinsstatsachen reicht, existiert das Problem des Wissens überhaupt nicht" (GS XIX, 62, vgl. 54).

Dilthey's kritiek op de betwijfelend van de realiteit van de buitenwereld maakt duidelijk dat hij, ondanks de bewustzijnsfilosofische tendens, op een fundamentele wijze breekt met de ontologische vooronderstelling van deze bewustzijnsfilosofie dat subject en object tot twee volledig gescheiden ontologische domeinen behoren.²⁴ Het onderscheid tussen de sferen van subject en object, op grond waarvan de betwijfelend van de realiteit van de objectieve wereld eerst kan opkomen, is zoals we hierboven opmerkten immers een secundair onderscheid; in de alledaagse ervaring zijn binnen- en buitenwereld onlosmakelijk met elkaar verbonden. In feite is de gehele natuurwetenschappelijke ervaring van een onafhankelijk van ons bestaande natuur te beschouwen als een secundaire, theoretische bewerking van de onmiddellijke ervaring. "Diese intelligibele Welt der Atome, des Aethers, der Vibrationen ist nur eine absichtliche und höchst kunstvolle Abstraktion aus dem in Erlebnis und Erfahrung Gegebenen" (GS I, 369).

Dilthey's analyse van de primordiale, aan de subject-object dichotomie voorafgaande wereld waarin we leven, heeft belangrijke consequenties voor de transcendente analyse. Deze leidt bij Dilthey namelijk niet naar *formele*, in het verstand liggende categorieën, maar tot het blootleggen van *reële* ofwel "Lebenskategorien" (GS XIX, 359v.). Net als bij Kant duidt het begrip 'categorie' bij Dilthey op een synthetische functie (GS XIX, 360-1). Anders dan de formele categorieën liggen de levenscategorieën niet verankerd in de structuur van de rede, maar van de het subject en het object omvattende levenssamenhang: "Von diesen [de formele categorieën - JdM] sind aber die realen Kategorien gänzlich verschieden. Dieselben sind gar nicht in der Vernunft gegründet, sondern in dem Lebenszusammenhang selber ... Sie sind Zusammenhang des Lebens" (GS XIX 361; vgl. GS I, 10). Dilthey duidt deze transcendente samenhang ook wel aan als "Form des Lebens" (GS XIX, 226) en "Lebensform" (GS VIII, 76).

Dilthey heeft in het fragment *Die Kategorien des Lebens*, dat een onderdeel uitmaakt van het in 1892/3 geschreven manuscript *Leben und Erkennen* (GS XIX, 359-88) een aantal van de levenscategorieën geanalyseerd. Hij merkt daarbij op

24. Dit standpunt van Dilthey impliceert zowel een afwijzing van het metafysisch objectivisme, dat tot aan de moderne tijd dominant is geweest, als van het metafysisch subjectivisme, dat door moderne denkers als Descartes en Kant wordt verdedigd (vgl. § 5.2 van hoofdstuk 2). "Ich würde sagen, die objektive und kosmische Metaphysik sei von einer Metaphysik der Subjektivität abgelöst, und die eine sei so unhaltbar als die andere" (GS VII, 334).

dat de complexe samenhang van het leven onder uiteenlopende categorieën kan worden gevat, die elkaar steeds vooronderstellen. Het precieze aantal en hun ordening kan niet a priori worden vastgesteld (GS XIX, 361). Dilthey maakt vervolgens een voorlopige driedeling, die gebaseerd lijkt te zijn op het onderscheid tussen voorstellen, willen en voelen.²⁵ De eerste categorie is die van de "Selbigkeit, vermöge deren in einer Lebenseinheit eine nur erlebbare, durch keinen Begriff ausdrückbare Einheit alles Unterschiedene und alle Veränderungen zusammenhält ... Selbigkeit ist das ursprüngliche, sinnhafte Erlebnis, von welchem dann die Transformationen zu abstrakten Begriffen ausgehen" (GS XIX, 362). Formele categorieën als identiteit, substantie en ding zijn volgens Dilthey geen oorspronkelijke categorieën, maar worden door de mens geabstraheerd uit de ervaring van de zelfheid. Pogingen om het leven uit deze verstandelijke abstracties af te leiden, voeren volgens Dilthey onvermijdelijk tot tegenspraken en aporieën (GS XIX, 366). De tweede categorie die Dilthey onderscheidt is die van het 'Wirken und Leiden'. Kenmerkend voor het leven is een "Rück- oder Wechselwirkung" (vgl. § 4.2.4 van hoofdstuk 2). Het zelf ervaart deze wisselwerking als een uitoefenen en ondergaan van krachten. De formele categorie van de causaliteit is volgens Dilthey op te vatten als een afgeleide van deze levenscategorie. Ook hier is de intellectuele ontwikkeling van het kind volgens Dilthey instructief. Voor kinderen zijn de objecten uit de buitenwereld nog geen "tote Ursachen, sondern lebendige Kräfte" (GS XIX, 369). De derde categorie die Dilthey bespreekt is die van de 'Essenzialität oder Wesen, Zweck, Wert, Sinn, Bedeutung' (GS XIX, 374). Deze levenscategorieën, die centrum en periferie van de levenseenheid en de doelen, waarden en zin van het leven articuleren, dienen het leven tot oriëntatie (vgl. Lessing 1984, 253). "Der Mensch muß an etwas glauben, das Sinn, Bedeutung oder Wert dem Leben gibt" (GS XIX, 379). Deze categorie kan door het verstand worden geabstraheerd tot het formele (metafysische) begrip van het wezen.

2.2 De historiciteit van het apriori

In de transformatie van de kantiaanse formele categorieën van de rede tot reële categorieën van het leven of levensvormen ligt in feite ook reeds de tweede fundamentele afwijking van Kants opvatting van het apriori besloten. Tot het reële karakter van de levenscategorieën behoort namelijk ook hun historiciteit, hetgeen impliceert dat deze categorieën zelf aan historische verandering onderhevig zijn. "Leben", zo drukt hij het in een van de latere geschriften kernachtig uit,

25. In § 2 van het volgende hoofdstuk zullen we zien, dat Dilthey in de *Ideen* (1894) in het kader van zijn descriptieve psychologie nog twee andere fundamentele levenscategorieën op de voorgrond plaatst, namelijk 'structuur' en 'ontwikkeling'.

"ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte" (GS VII, 256).

Als transcendentiaal filosoof is Dilthey op zoek naar wat het meest kenmerkend is voor de aard of natuur van het menselijk leven, dat wil zeggen naar datgene wat in ieder menselijk leven is voorondersteld. Hij stelt met andere woorden de ontologische, c.q. antropologische vraag naar *de* natuur van de mens. Kenmerkend voor deze natuur blijkt nu echter te zijn dat zij de mogelijkheid in zich draagt van een grote verscheidenheid aan historisch bepaalde levensvormen: "Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr von Möglichkeiten des Daseins enthalten ist, bringt erst die Geschichte an den Tag" (geciteerd uit de nalatenschap door Misch, GS V, xci). "Der Reichtum des menschlichen Wesens entwickelt sich nur in der Zeit. Was in der Menschennatur angelegt ist, kommt in der Geschichte zur Entwicklung" (GS XIX, 295). En in zijn opstel over Novalis stelt Dilthey "daß die reale Psychologie oder Anthropologie den unendlichen Gehalt der menschlichen Natur nur an seiner Entwicklung in der Geschichte zu studieren vermag" (E 307). Nog in een van zijn laatste geschriften merkt hij op: "Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte" (GS VIII, 226; zie ook GS IV, 529).

Onderwerp van de antropologische zelfbeinning zijn met andere woorden de kenmerken die de historiciteit van de mens, dat wil zeggen zijn historische veranderlijkheid, uitmaken: "Diltheys Suche nach allgemeinen menschlichen Strukturen gilt denen, die des Menschen Geschichtlichkeit - und Gesellschaftlichkeit -, d.h. seine unendliche Wandelbarkeit, bedingen" (Lessing 1984, 167-8). Dat "Wirken und Leiden" tot de aard van het menselijk leven behoort, betekent dat ieder menselijk leven begrepen kan worden in termen van het uitoefenen en ondergaan van krachten. Maar hoe dit krachtenspel er in concreto uitziet, kan uit deze aard niet a priori worden afgeleid. De levenscategorieën zijn volgens Dilthey immers uitsluitend gegeven in de factische veelheid van concrete historische individuen en maatschappelijke verbanden.

Dit betekent dat toekomstige ontwikkelingen van de mens volgens Dilthey niet op apriorische gronden kunnen worden voorspeld, maar uitsluitend door de geschiedenis aan het licht wordt gebracht: "Erst wenn die Veränderung im ganzen menschlichen Lebens- und Bewußtseinszustande sich vollzogen hat, kann die historische Analysis *nachträglich* aus der menschlichen Natur und den Bedingungen, unter die sie trat, verstehen, was geschehen ist. Voraussetzen kann sie nur die Konsequenzen einer bereits erreichten Lebens- und Bewußtseinsstufe" (GS V, xci, curs. JdM). "Es gibt ... keine andere Kenntnis des Menschen als [diejenige], welche in der empirischen Geschichtsbetrachtung gegründet ist" (GS XIX, 295). Op dit punt sluit Dilthey aan bij de kritiek van Schleiermacher en de historisten op de aprioristische geschiedsfilosofie van Fichte en Hegel (zie hoofdstuk 3).

Het bovenstaande maakt duidelijk waarom Dilthey zonder in een contradictie te vervallen kan stellen dat de natuur van de mens onveranderlijk is en tegelijker-

tijd kan beweren dat slechts de geschiedenis leert wat de mens is. We zouden de menselijke natuur kunnen vergelijken met een 'grammatica', met behulp waarvan een groot aantal verschillende zinnen kan worden gevormd en verhalen kunnen worden verteld (vgl. de bespreking van Schleiermachers taaltheorie in § 2.3.3 van hoofdstuk 3). De vergelijking van de menselijke natuur met een grammatica verheldert ook Diltheys kritiek op de starheid van het kantiaanse apriori. Hij verwijt Kant een statische, a-historische opvatting van het apriori: "Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte. Das Leben der Geschichte ergreift auch die scheinbar starren und toten Bedingungen, unter welchen wir denken. Nie können sie zerstört werden, da wir durch sie denken, aber sie werden entwickelt" (GS XIX, 44, vgl. 51). Zoals we niet kunnen spreken zonder een grammatica, maar dit gegeven niet strijdig is met het feit dat grammatica's aan een voortdurende ontwikkeling onderhevig zijn, zo sluit het onvermijdelijke gestructureerd-zijn van de menselijke ervaring niet uit dat deze structuur zich in de loop van de geschiedenis ontwikkelt. Dilthey doet met andere woorden geen afstand van Kants uitgangspunt dat de menselijke ervaring altijd een apriorische structuur vooronderstelt, maar wél van diens opvatting dat er maar één zo'n structuur mogelijk zou zijn. In een latere tekst merkt hij op: "Die Zeitalter sind in ihrer Struktur voneinander verschieden. Das Mittelalter enthält einen Zusammenhang verwandter Ideen, die in den verschiedenen Gebieten regieren ... Faktizität der Rasse, des Raumes, des Verhältnisses der Gewalten bilden überall die nie zu vergeistigende Grundlage" (GS VII, 287-8, curs. JdM; vgl. GS I, 141). Tegenover het tijdloze apriori van Kant onderstreept Dilthey de *historiciteit van het apriori*.

De transformatie van het tijdloze apriori van het kantiaanse subject tot een historisch apriori dient in samenhang gezien te worden met Diltheys kritiek op Kants tijdsbegrip. De verschuiving van formele naar reële categorieën, die in de voorafgaande paragraaf werden besproken, heeft een belangrijke implicatie voor de opvatting van de tijd. Dilthey is het weliswaar eens met de "Satz Kants von dem Zeitverlauf als einer apriorischen Form", maar volgens hem heeft Kant deze apriorische vorm ten onrechte opgevat als een louter subjectieve vorm van de aanschouwing: "Der Grundfehler dieser Auffassung liegt in der Ausdehnung des Begriffs von Erscheinung auf die innere Erfahrung ... Die Zeit ist nicht eine reine Form der Anschauung, analog dem Raum" (GS XIX, 216). "Die Gegenwart rückt gleichsam in der Sukzession voran. Rückwärts fällt das Gegenwärtige der Vergangenheit anheim. Dieses Fortrücken der Gegenwart in der Zeit ist die Tatsache, welche aus keinem Ordnungssystem eines inneren Sinnes erklärt werden kann"

(GS XIX, 211; zie ook GS XX, 188-9; vgl. Ineichen 1984, 60-1). Dilthey vat de tijd op als een "erste kategoriale Bestimmung", die - in de retrograde terminologie van de transcendentiaalfilosofie uitgedrukt - oorspronkelijker is dan de subject-object dichotomie (GS VII, 72; vgl. Makkreel 1975, 387). De consequentie van deze kritiek is een afwijzing van de kantiaanse opvatting van het transcendentale subject als een onveranderlijke, tijdloze entiteit.²⁶

De historisering van de ontologische structuur van het leven heeft ook belangrijke kentheoretische implicaties. De verandering van de ontologische structuur van het leven impliceert namelijk tevens een wijziging van de theoretische ervaringsstructuur. Ook de theoretische rede is niet langer, zoals bij Kant, een tijdloze rede, maar een van tijd en historische omstandigheden afhankelijke rede (vgl. Riedel 1970, 238). Als historische rede is zij in principe relatief van karakter. Dit betekent overigens niet dat we hier te maken zouden hebben met axiomata die we naar believen kunnen kiezen. De apriorische structuren die de ervaringen bepalen liggen immers ingebed in het individu overstijgende historisch-maatschappelijke systemen (vgl. § 1.3 hierboven). De apriorische structuren zijn, in de woorden van Johach en Rodi, "weder willkürliche axiomatische Setzungen, noch unveränderliche Denkgesetze, sondern durch Erfahrung geprägte, historisch und kulturell variable Sprach- und Denkstrukturen, die auf einem breiten Fundament von psychischen, somatischen und sozialen Voraussetzungen beruhen" (Johach en Rodi 1982, xxv).²⁷

In de geciteerde passage uit GS XIX, waarin Dilthey de starheid van het

26. Volgens Dilthey is deze ontkenning van het tijdelijke en vergankelijke kenmerkend voor de hele metafysische traditie. We treffen haar zowel aan in het ontologisch objectivisme als in het ontologisch subjectivisme. "Die erstere objektive Metaphysik beruht auf der Herrschaft des Raumbegriffes. Es wird in ihr abstrahiert von der Zeit, und zeitlose metaphysische Prädzierungen werden gleichsam aufgetragen auf das räumliche System. Dieses ist das Erzeugnis des Lebens selbst von den primitiven Stufen ab. Das Momentane, beständig Veränderliche, der Zeit Anheimgegebene, das auch den Bildern anhaftet, fällt aus diesem Weltbild heraus. Noch stärker macht sich eben dies Verhältnis in der Metaphysik der Subjektivität geltend, Ich, Seele, sind hinzugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffes auf die Welt des Erlebens wäre" (GS VII, 334).
27. Waarschijnlijk vooral onder invloed van zijn studie van Schleiermacher kent Dilthey, anders dan Kant, aan de taal een belangrijke rol toe in de totstandkoming van de kennis. Dat geldt zelfs reeds op het niveau van de waarneming: "Unsere Anschauung ist nur klar für uns und gegenwärtig vorhanden für andere in der Sprache. Diese aber drückt sie eben nicht ohne Rest und einfach aus, sondern sie unterwirft sie einer Reihe von Operationen, vermöge welcher geistigen Funktionen die Anschauungen in Sprache ausgedrückt werden" (GS XIX, 3). Nog voordat Nietzsche de koppeling maakt tussen de westerse metafysica en de taalstructuur van de indogermaanse talen, merkt Dilthey reeds op dat de (Aristotelische) metafysica een "Systematisierung der in Sprache fixierten ... Vorstellungen" betreft (GS V, 53; vgl. GS XIX, 173). Dilthey loopt daarmee evenals Herder en Schleiermacher vooruit op de 'linguistic turn' die in de twintigste eeuw zijn beslag krijgt.

kantiaanse apriori kritiseert, komt tot uitdrukking dat de apriorische structuren van het kenvermogen volgens hem *onder invloed van de ervaring* gemodificeerd kunnen worden. De apriorische vooronderstellingen, zo drukt Dilthey het elders uit, moeten zich in de ervaring 'bewähren' (GS XIX, 11). Op dit punt geeft Dilthey het empirisme gelijk, wanneer het stelt dat de menselijke kennis ten minste mede wordt bepaald door voorwaarden, die *niet* in het menselijk kenvermogen liggen, maar die zich desalniettemin in onze ervaring en ervaringskennis voordoen. Ware dit niet zo, dan zouden zich nooit ervaringen kunnen voordoen die de bestaande apriorische structuur doorbreken en zou ontwikkeling of zelfs maar verandering van deze structuur onmogelijk zijn. Dit punt van overeenstemming neemt niet weg dat Dilthey het empirisme krachtig afwijst, wanneer het quasi-apriorisch en dogmatisch één specifieke vorm van ervaring (namelijk de uiterlijke, die kenmerkend is voor de natuurwetenschappen) tot de enig mogelijke vorm van ervaring uitroept. Hij kiest in zijn filosofie van de ervaring voor de empirie, maar niet voor het empirisme: "Empirie, nicht Empirismus" (GS XIX, 17).

De notie van de historiciteit van het apriori noopt ook tot een relativering van de strikte scheiding van de vorm en inhoud van de kennis: "Der Standpunkt der Erkenntnistheorie muß innerhalb einer wahrhaft deskriptiven Psychologie genommen werden, welche auch die inhaltlichen psychischen Tatbestände in sich schließt. Alsdann: *die Bedingungen entwickeln sich aus dieser Inhaltlichkeit des Bewußtseins*; eine solche Entwicklung, als geschichtliche erkannt, setzt natürlich die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Individuen voraus und kann also erst da nachgewiesen werden, wo die Voraussetzungen der realen zeitlichen Sukzession und der Mannigfaltigkeit der Individuen bestimmt sind" (GS XIX, 51, curs. JdM; vgl. GS XVIII, 182 en GS VI, 319). Deze relativering van de strikte kantiaanse scheiding van vorm en inhoud van de kennis werpt voorts een ander licht op het onderscheid tussen apriorische en aposteriorische kennis. Aangezien de structuren van de menselijke kennis aan historische verandering onderhevig zijn, heeft de kritiek van de historische rede onvermijdelijk een empirische component: "Was in der Menschennatur angelegt ist, kommt in der Geschichte zur Entwicklung... Diesen Verlauf können wir nicht konstruieren, sondern nur analysieren... Es gibt aber keine andere Kenntnis des Menschen als [diejenige], welche in der empirischen Geschichtsbetrachtung gegründet ist... Indem der Mensch nun auf seine Geschichte zurückblickt, *wird er sich selbst gegenständlich*. Auch das geschieht erst im Verlauf der Entwicklung der Menschheit. Die Geschichte muß erst da sein, damit der Mensch seines eigenen Wesens bewußt und froh werde" (GS XIX, 295). Dit maakt ook duidelijk waarom volgens Dilthey de antropologische zelfbezinning onlosmakelijk verbonden is met historisch en cultureel-antropologisch onderzoek (vgl. § 1.3 hierboven). De transcendentale structuur is een samenhang, die we niet uit verstandsbegrippen kunnen deduceren, maar slechts kunnen expli-

citeren aan de hand van in de loop van de geschiedenis reeds gerealiseerde mogelijkheden. Wanneer de (transcendentale) structuur uit het verleden tot onderwerp wordt van empirisch onderzoek, "tritt die Grundlegung der Philosophie in den Zusammenhang der positiven Wissenschaften" (GS XIX, 52). Dilthey noemt in dat verband de taalwetenschap, die geen zuiver aprioristische wetenschap is, maar daarentegen historisch en cultureel bepaalde taal- en denkstructuren aan het licht brengt (GS XIX, 52). De explicatie van deze structuren kan niet worden losgemaakt van het empirisch onderzoek van hun ontwikkeling.

Het bovenstaande impliceert dat ook de filosofische beschrijving van de apriorische vooronderstellingen op historisch bepaalde vooronderstellingen steunt. Dilthey concludeert dat een "voraussetzungslose Grundlegung der Wissenschaft" onmogelijk is (GS XIX, 36). "Dieser Gang zeigt nicht ein voraussetzungsloses Denken, das zu immer weiteren Folgerungen, Ableitungen voranginge, sondern in Umkehrung eines solchen Verfahrens eine allmähliche Aufklärung der Voraussetzungen, unter welchen das Denken arbeitet, eine Zurückführung dieser Voraussetzungen auf allgemeinere und Erprobung derselben an ihren Folgen für das Verständnis der Tatsachen, teilweise eine Eliminierung dieser Voraussetzungen ... Das Bewußtsein über die Voraussetzungen, mit welchen das Denken arbeitet, und die Prüfung derselben an ihren Konsequenzen sind die einzigen Mittel, deren sich die Grundlegung der Wissenschaft zu bedienen vermag" (GS XIX, 36).²⁸

Het onderzoek naar de ontwikkeling van de kenstructuren is volgens Dilthey de opgave van een genetisch onderzoek: "Diese [*genetische Forschung*] umfaßt, wie dieses Ganze [bedoeld is: inhoud en vorm van de kennis - JdM] in dem gegenwärtigen Individuum sich entwickelt hat und wie es in dem Menschengeschlecht allmählich entstand" (GS XIX, 45).²⁹ "Diese Analyse vollzieht sich in der Verbindung der Empirie mit der theoretischen Betrachtung der Grundverhältnisse" (GS XIX, 295). Volgens Dilthey is deze genetische benadering van cruciaal belang voor het op adequate wijze vatten van de aard van de menselijke ervaring. "Die Probleme des *Erkenntniswertes* unsrer Vorstellungsordnung [dependieren] von der genetischen Erklärung derselben, weil die bloße Norm der Einstimmigkeit, deren Kant sich ebenfalls bediente, von dem Genetischen isoliert,

28. "Sonach gibt es keine voraussetzungslose Philosophie, überhaupt Untersuchung. Der Fortgang der Analysis unserer Erkenntnis hebt stufenweise Voraussetzungen, unter denen wir in den empirischen Wissenschaften das Wirkliche auffassen, auf ... Die Philosophie im strengen Verstande hat keine andere Methode und keine anderen Hilfsmittel als diese Analysis" (GS XIX, 49, 52).
29. Daarbij vraagt Dilthey, net als Hegel en Comte, aandacht voor de relatie tussen beide ontwikkelingen: "In dem gegenwärtigen Individuum entwickeln sich die großen Funktionen des gesellschaftlichen menschlichen Lebens vermöge der Übertragung des Bestandes, welcher in der Gesellschaft selbst allein sich selbständig entfaltete. Daher hat alle genetische Erklärung die Frage, welche vor den Einwirkungen der Sprache auf das sich entwickelnde Kind die Entwicklung in ihm ist und welche die ihm Menschengeschlecht" (GS XIX, 45-46; zie noot 8 van hoofdstuk 3).

nicht zureicht ... Kants Unternehmung [war] nur eine großartige dogmatische Aufstellung, keine kritische Lösung des Problems" (GS XIX, 46). Slechts op grond van een genetische benadering laat zich verklaren *waarom* de huidige transcendente kenvorm op een bepaalde wijze met de gekende werkelijkheid overeenstemt; namelijk als gevolg van het proces van voortdurende aanpassing.

Nu merkt Dilthey ook op dat de genetische benaderingswijze ons voor grote problemen stelt: "*Die .. zwei genetischen Erklärungen* [van de individele en de collectieve ervaringsstructuur - JdM] *haben das Gemeinsame, nur in sehr enger Grenze einer Untersuchung zugänglich zu sein.* Die Schlüsse aus Gebärden und Lauten des Kindes gestatten stets in Bezug gerade auf die entscheidende Frage der inneren Form der Vorgänge eine mehrfache Auslegung, da nur die Produkte und diese nur in mehrfach deutungsfähigen Äußerungen vorliegen ... Die genetische Erklärung der Erkenntnis entwickelt sich mit den positiven Wissenschaften, in sehr bescheidenem Maßstab: sie kann nicht plötzlich entdeckt werden" (GS XIX, 46). Dilthey pretendeert dan ook niet in het kentheoretische deel van de KhV deze gehele ontwikkeling te kunnen reconstrueren. Hij beperkt zich in het kader van de fundering van de geesteswetenschappen voornamelijk tot de huidige transcendente ervaringsstructuur: "Wir analysieren nur den gegenwärtigen Erkenntnisbegriff. Diesen zerlegen wir in seine gegenwärtigen Elemente und Grundverhältnisse und setzen diese wieder zusammen" (GS XIX, 45-6). Deze beperking vindt haar rechtvaardiging in het feit dat de geesteswetenschappen grotendeels het produkt zijn van het historisch bewustzijn dat kenmerkend is voor de huidige ervaringsstructuur. Maar juist het bewustzijn van de historische facticiteit van de huidige ervaringsvorm maakt dat Dilthey van meet af aan de relativiteit ervan onder ogen ziet. Wanneer hij zich in zijn descriptieve psychologie beperkt tot de analyse van de structuur van de ervaringskennis van de hedendaagse mens, dan is dit in het besef dat deze analyse in zekere zin slechts een deel vormt van de kritiek van de historische rede: "Denn die bloße Analysis der gegenwärtigen Form unserer Erkenntnis, die sie in ihre Elemente zerlegt, ist eine notwendige und wichtige Aufgabe, aber nur eine Vorarbeit" (GS XIX, 46).³⁰

Krausser heeft in zijn reconstructie van Diltheys wetenschapstheorie betoogd dat Diltheys opvatting van de ontwikkeling van de menselijke kennis begrepen kan worden als een vrucht van zijn studie van Schleiermachers hermeneutiek (Krausser 1968, 81-3; vgl. Krausser 1968/9, 264). In zijn bekroonde verhandeling

30. In de - onder de titel *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* in GS II verzamelde - teksten die Dilthey heeft geschreven ten behoeve van het onvoltooid gebleven derde boek van de KhV over de historische ontwikkeling van de geesteswetenschappen en hun kentheoretische fundering, vormt de ontwikkeling van de ervaringsstructuur van de moderne mens sinds de Renaissance een centraal thema (vgl. Scheler 1972, 314). In § 2.1 van hoofdstuk 1 merkten we op, dat met name de gigantische opzet van dit aan de ontologie en kenleer complementaire genetische onderzoek de voltooiing van de KhV heeft verhindert.

over deze hermeneutiek uit 1859 betoogt Dilthey namelijk "daß alle Auslegung mit einer doch sehr veränderlichen Hypothese als dem Inbegriff der Möglichkeiten beginnt, die sich im Verlauf der Auslegung verengert" (GS XIV/2, 659; vgl. § 2.3.3 van het vorige hoofdstuk). Volgens Krausser ligt dit model van de hermeneutische tekstinterpretatie ten grondslag aan Diltheys latere opvatting, dat de transcendente structuur van de kennis zich ontwikkelt door een voortdurende empirische toetsing van falsifieerbare hypothesen aan de werkelijkheid. Volgens Krausser verruilde Dilthey daarmee Kants transcendente kenleer voor een empiristische wetenschapsfilosofie, die in veel opzichten vooruitloopt op Poppers falsificationisme en latere cybernetische opvattingen van wetenschappelijke ontwikkeling. In aansluiting daarop verdedigt Krausser de stelling dat Dilthey zijn model van de wetenschappelijke ontwikkeling zowel van toepassing achtte op de geesteswetenschappen als op de natuurwetenschappen.

Ofschoon er in het licht van het voorgaande veel te zeggen valt voor Kraussers stelling dat Diltheys opvatting van wetenschappelijke ontwikkeling gebaseerd is op het model van de hermeneutische cirkel van de tekstuitleg, kan om twee redenen worden betwijfeld of het resultaat de algemene empiristische wetenschapsfilosofie is, waarover Krausser spreekt. In de eerste plaats gaat Krausser voorbij aan het principiële onderscheid dat Dilthey maakt tussen de natuur- en de geesteswetenschappen. Weliswaar is Dilthey inderdaad van mening dat beide typen wetenschappen een cirkelstructuur bezitten, maar deze heeft in beide gevallen een ander karakter. Dilthey maakt namelijk een onderscheid tussen de cirkel van classificatie ('Zirkel der Klassifikation') en de hermeneutische cirkel (GS VIII, 160). De cirkel van classificatie houdt in dat iedere empirische wetenschap provisorisch is, omdat steeds meer wordt geanticipeerd dan in de ervaring is gegeven. Enkelvoudige waarnemingen vooronderstellen een algemene theorie, en deze theorie wordt op haar beurt getoetst aan de hand van enkelvoudige waarnemingen: "Die Bildung allgemeiner Methoden durch Induktion setzt Begriffe voraus; diese aber werden vorausgesetzt und einander untergeordnet durch Einteilung, jede Einteilung von Begriffen erhält ihren definitiven Charakter erst durch das Ganze des Begriffssystems. So entsteht für jede Anordnung eines Gebietes durch Klassifikation der Zirkel" (GS VIII, 160). Dit geldt zowel voor de natuurwetenschappen als voor de geesteswetenschappen. In geen enkele empirische wetenschap bestaat derhalve een archimedisch punt, van waaruit de kennis kan worden opgebouwd (GS XIX, 324-5; GS XX, 259-64).³¹ In de natuur- en de geesteswetenschappen heeft de cirkel van classificatie echter een principieel verschillende vorm. Enkel in de natuurwetenschappen kan deze cirkel begrepen worden in termen van falsi-

31. Enkel de wiskunde is volgens Dilthey niet onderworpen aan deze cirkel van classificatie. Waarschijnlijk stelt Dilthey dit omdat de wiskunde volstrekt axiomatisch kan worden opgebouwd.

fieerbare hypothesen. In de geesteswetenschappen daarentegen doet de cirkel van classificatie zich voor als een hermeneutische cirkel (GS VIII, 157; vgl. Makkreel 1975, 341; zie verder § 3.4.3 van hoofdstuk 7). Ofschoon Dilthey in de hierboven geciteerde passage uit zijn verhandeling over Schleiermachers hermeneutiek het begrip 'hypothese' hanteert, spreekt hij zich - zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien - in zijn descriptieve psychologie nadrukkelijk uit tegen het gebruik van hypothesen in de geesteswetenschappen (vgl. Maraldo 1974, 73). De tweede reden om Kraussers empiristische interpretatie van Dilthey te betwijfelen is dat zij te weinig rekenschap geeft van de transcendentiaalfilosofische inslag van de KhV (vgl. Ineichen 1975, 29). Weliswaar verschuift door de historisering van het apriori de aard van de transcendentiaalfilosofie, maar Dilthey houdt, anders dan de latere empiristische theorieën, onverminderd vast aan de vooronderstelling van voor de fenomenale wereld constitutieve transcendentale ervaringsstructuren.

Excursie: het historisch apriori volgens Dilthey, Foucault en Piaget

Wanneer we Diltheys opvatting van de historiciteit van het apriori willen vergelijken met latere opvattingen, dan ligt een vergelijking met de archeologie van Foucault en het genetisch structuralisme van Piaget meer voor de hand. In deze excursie wil ik de overeenkomsten en de verschillen tussen deze benaderingen van de ontwikkeling van de kennis en die van Dilthey kort toelichten, teneinde het specifieke karakter van Diltheys historisering van het apriori te verduidelijken.

De 'archéologie du savoir' die Foucault in zijn geschriften uit de jaren zestig heeft ontwikkeld, kan men beschouwen als een synthese van ideeëngeschiedenis en transcendentiaalfilosofie (vgl. De Mul 1987a, 145-6). Foucaults boeken over de ontwikkeling van het denken over waanzin, gezondheid en de mens (Foucault 1961, 1963, 1966) richten zich - anders dan het traditionele ideeënhistorische onderzoek naar deze onderwerpen - niet zozeer op het 'oppervlakkige' niveau van de ontwikkeling van denkbeelden, opinies en theorieën (die door hem worden samengevat met de term 'savoir'), maar op de 'onderliggende' mogelijkhedenvoorwaarden van deze oppervlakteverschijnselen. Dit archeologische niveau duidt Foucault aan met de term 'a priori historique' (zie o.a. Foucault 1966, 13, 15, 329 en Foucault 1969, 166v.). Net als Dilthey gaat Foucault er met andere woorden van uit, dat de menselijke kennis slechts mogelijk is op basis van bepaalde transcendentale structuren, en dat deze structuren aan verandering onderhevig zijn.³² Anders dan Dilthey vat Foucault deze verandering echter niet op in termen van

32. Opvallend zijn de overeenkomsten tussen Foucaults archeologie van de menswetenschappen sinds de Renaissance in *Les mots et les choses*, en Diltheys *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (GS II, vgl. noot 30 hierboven).

een geleidelijke ontwikkeling, maar legt hij alle nadruk op het discontinue karakter van de geschiedenis. In de archeologische geschriften wordt telkens opnieuw de aandacht gericht op de radicale breuken ('ruptures') die zich volgens Foucault rond 1600 en 1800 op archeologisch niveau voordoen. Foucaults benadering van de ontwikkeling van het historisch apriori wijkt verder van Diltheys 'genetische Forschung' af in de zin dat Foucault in zijn archeologische periode geen poging onderneemt een verklaring te bieden voor de plotselinge veranderingen die zich in het apriori voordoen (vgl. Foucault z.j., 10-12). Daardoor wordt de indruk gewekt dat de verandering van het historische apriori het resultaat is van toevallige mutaties.

Op dit punt is Diltheys benadering nauwer verwant aan het genetisch-structuralisme van Piaget. Ook Piaget beschouwt de geschiedenis van het denken als een opeenvolging van apriorische ervaringsstructuren, maar net als Dilthey verklaart hij deze opeenvolging als het resultaat van een voortdurende interactie tussen deze structuren en de omgeving en een steeds betere adaptatie ervan aan de omgeving. Piaget beschouwt zijn 'dynamisch kantianisme' als een radicalisering van het constructivistische uitgangspunt van Kant (Piaget 1974, 212). Evenals Dilthey onderstreept Piaget het belang van Kants' "grande idée des jugements synthétiques *a priori* et l'idée dérivée que, même dans le cas des jugements synthétiques *a posteriori*, l'intelligence ne se borne pas à recevoir des empreintes comme une table rase, mais structure le réel au moyen de formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement" (Piaget 1965, 81). En net als Dilthey kritiseert hij Kant omdat deze de apriorische vormen van zintuiglijkheid en verstand opvat als tijdloze vormen van het kennen. Volgens Piaget is Kant in deze impliciet vast blijven houden aan de rationalistische vooronderstelling, dat kenstructuren aangeboren zijn. Volgens Piaget neemt Kant daardoor het *constructivistische* uitgangspunt van zijn transcendentiaalfilosofie niet serieus genoeg. Indien we de opvatting dat kennis geen passieve aangelegenheid is, maar een actieve constructie vooronderstelt van de zijde van het kennende subject, ook aanwenden op de apriorische vormen van de kennis zelf, dan ligt het voor de hand deze apriorische vormen te beschouwen als het resultaat van een langdurig proces van constructie: "Plus précisément, la construction propre au sujet épistémique, si riche soit-elle dans la perspective kantienne, est encore trop pauvre, puisque'elle est entièrement donnée au départ, tandis qu'un constructivisme dialectique, tel que l'histoire des sciences ainsi que les faits expérimentaux réunis par les études sur le développement mental semblent en montrer la réalité vivante, permet d'attribuer au sujet épistémique une constructivité beaucoup plus féconde, bien qu'aboutissant aux mêmes caractères de nécessité rationnelle et de structuration de l'expérience que ceux dont Kant demandait la garantie à sa notion de l'*a priori*" (Piaget 1965, 82).

Lijkt er ten aanzien van deze constructivistische radicalisering van Kant

overeenstemming te bestaan tussen de genetische benadering van Dilthey en Piaget, op andere punten lopen hun meningen duidelijk uiteen. In de eerste plaats zijn de apriorische structuren van Piaget geen levenscategorieën, maar net als bij Kant eenzijdig-intellectualistisch opgevatte structuren van menselijke rede. De in § 2.1 besproken kritiek van Dilthey op Kant is daarom ook op Piaget van toepassing. In de tweede plaats heeft Piaget door zijn eenzijdige nadruk op de kennisrelatie tussen het individu en zijn fysische omgeving nauwelijks oog voor de maatschappelijke dimensie van de menselijke ontwikkeling (zie De Mul 1986, 63). Daarmee dreigt Piaget terug te vallen in de theoretische fictie van een aan de geschiedenis en samenleving voorafgaand geïsoleerd subject (vgl. § 1.3 hierboven). Dit valt niet alleen af te lezen aan de wijze waarop Piaget de intellectuele ontwikkeling van kinderen heeft onderzocht - door hen in een geïsoleerde laboratoriumsetting individueel opdrachten te laten uitvoeren - maar ook aan het onderzoeksperspectief dat Piaget inneemt ten opzichte van de door hem bestudeerde ontwikkelingen. Anders dan Dilthey in zijn latere werk lijkt Piaget zich te weinig bewust van het feit dat de onderzoeker niet buiten de door hem bestudeerde historisch-maatschappelijke ontwikkeling staat, maar er ook zelf deel van uitmaakt. Daarom wordt het relativisme-probleem, dat het gevolg is van de historisering van het apriori en dat Dilthey in toenemende mate in beslag zal nemen, door Piaget nauwelijks als probleem herkend (zie De Mul 1987b).

2.3 'Der Fortgang über Kant'

Ter afsluiting van de bespreking van Diltheys transformatie van de transcendentiaalfilosofie wil ik een voorlopige balans opmaken van Diltheys 'Fortgang über Kant' (GS VIII, 174). De vraag die ik daarbij wil beantwoorden is of de *Kritik der historischen Vernunft* moet worden opgevat als een radicale breuk met Kants transcendentiaalfilosofie of als een consequente verdere ontwikkeling ervan. In samenhang daarmee zal worden gezien in hoeverre het adjectief 'transcendentiaal' nog van toepassing is op Diltheys kritiek van de historische rede.

Alvorens deze vraag te kunnen beantwoorden dien ik eerst een moment stil te staan bij de spanning die kan worden gesignaleerd in Diltheys werk. Ten aanzien van deze spanning kunnen verschillende aspecten worden onderscheiden. Daartoe maak ik een terminologisch onderscheid tussen *transcendentale uitgangspunten* en *transcendentale structuren*. Enerzijds treffen we in Diltheys werk bepaalde (ontologische) vooronderstellingen aan over de meest fundamentele kenmerken van het menselijk leven. De opvatting dat het leven een voor de ervaring constitutieve structuur heeft die voortdurend in ontwikkeling is, vormt een transcendentiaal uitgangspunt, dat de (onto)logische ruimte ontwerpt, waar-

binnen de KhV zich eerst kan ontfouten. Anderzijds doet Dilthey op basis van dit uitgangspunt uitspraken over de specifieke vormen die de apriorische ervaringsstructuur in de loop van de geschiedenis heeft aangenomen. Deze transcendentale ervaringsstructuren zouden we met Duintjer kunnen aanduiden als *maatgevend kaders*, die de werkelijkheid op een bepaalde wijze ontfouten. Door deze kaders laten mensen zich reeds leiden bij hun spreken over entiteiten, bij hun waarnemen van, theoretisch zoeken naar en praktisch omgaan met, al datgene wat krachtens deze maatstaven als 'zijn' geldt (Duintjer 1988, 77). Deze maatgevend kaders fungeren tevens als (historisch bepaalde) rechtvaardigheidsgronden, die het eerst mogelijk maken te onderscheiden tussen waar en onwaar, goed en kwaad, aangenaam en onaangenaam etc.

Nu lijkt het voor de hand te liggen om te veronderstellen dat de formulering van de transcendentale uitgangspunten, anders dan uitspraken die worden gedaan binnen een historisch bepaalde ervaringsstructuur, een *algemene geldigheid* claimt. Zoals we zagen doet Dilthey dat ook daadwerkelijk, wanneer hij spreekt over de onveranderlijke natuur van de mens. Deze claim is echter om twee redenen problematisch. In de eerste plaats is het spreken in termen van geldigheid strikt genomen slechts mogelijk is *binnen* het maatgevende kader. Het maatgevend kader zelf lijkt te ontfouten aan iedere fundering. Duintjer argumenteert mijns inziens met recht dat "er bij al onze funderingen en ons zoeken naar funderingen ... 'iets' principieel aan ons funderingsstreven ontstaat en altijd zal blijven ontfouten. En dit 'iets' is niet zomaar een onschuldig plekje binnen of buiten ons systeem van funderingen, maar uitgerekend datgene waar de geldigheid van al onze funderingen aan is opgehangen: het systeem of regelpatroon zelf, oftewel de maatstaven aan de hand waarvan pas iets gefundeerd kan worden. Juist bij datgene wat fundering mogelijk maakt, namelijk bij onze elementaire maatstaven, zit een 'open gat', en via dat gat komt de existentiële vastigheid die we aan onze funderingen menen te ontfouten, op de tocht te staan ... Wat we de facto als eerste of laatste maatstaf laten gelden, is, hoe elementair of verheven ook, in ieder geval geen absoluut fundament, maar noch gegrond noch ongegrond" (Duintjer 1977, 78, 76). Volgens Duintjer vereist "de aanvaarding van op zijn minst die eerste en hoogste maatstaven ... een 'onvoorwaardelijk', 'grondeloos' (dat wil zeggen 'gegrond noch ongegrond') vertrouwen" (Duintjer 1977, 80), dat hij aanvullend aanduidt als "'moed om te zijn', 'beaming', 'liefde', 'bereidheid', 'onbevangenheid', 'openheid'" (Duintjer 1988, 40; vgl. De Mul 1992c).

Ook Dilthey lijkt, wanneer hij spreekt over het peilloze en ondoorgrondelijke ('unergründliche') karakter van het leven, vaak geleid te worden door een intuïtie van een grondeloze dimensie die aan iedere fundering voorafgaat, maar die zich juist daarom niet zelf laat funderen: "Was es [het leven - JdM] sei, kann in kein Formel und in keiner Erklärung ausgedrückt werden. Denn das Denken kann nicht

hinter das Leben, in welchem es auftritt und in dessen Zusammenhang es besteht, zurückgehen ... Das Leben bleibt für das Denken unergründlich, als das Datum, an welchem es selber auftritt, hinter welches es daher nicht zurückgehen kann ... Alles Erkennen wurzelt in diesem ganz nie Erkennbaren" (GS XIX, 346; zie noot 22 hierboven). Op andere plaatsen echter onderkent Dilthey het grondeloze karakter van het leven niet voldoende en spreekt hij op objectiverende wijze en in termen van filosofische fundering over de dimensie die aan iedere mogelijke objectiviteit en fundering voorafgaat (zie bijv. GS XIX, 307).

Hoewel Dilthey op dit punt met recht kan worden bekritiseerd, mag niet uit het oog worden verloren dat in de filosofische reflectie op de grondeloze dimensie rondom de maatgevende kaders onvermijdelijk altijd een beroep wordt gedaan op begrippen en metaforen die afkomstig zijn uit het alledaagse, objectiverende taalgebruik. Bovendien vooronderstelt deze reflectie - wil zij niet volstrekt onzinnig zijn - dat de grondeloze dimensie op een of andere (dus niet noodzakelijk objectiverende!) wijze *ter sprake* kan worden gebracht (vgl. noot 4 van hoofdstuk 2). Dilthey gaat er daarom mijns inziens terecht vanuit dat de 'unergründliche' dimensie van het leven, ondanks haar onverklaarbaarheid en onfundeerbaarheid, wel tot op zekere hoogte *beschrijfbaar en analyseerbaar* is (GS XIX, 346). Ook Duintjer gaat er naar we mogen aannemen vanuit dat zijn uitspraken over de grondeloze dimensie, ofschoon ze niet gemeten kunnen worden aan de criteria die binnen de maatgevende kaders functioneren, deze dimensie op een of andere wijze evoceren en verhelderen. Ook wanneer hij (terecht) vooronderstelt dat de grondeloze dimensie niet door middel van objectiverend taalgebruik en evenmin uitputtend *ter sprake* kan worden gebracht, gaat hij er vanuit dat er althans *iets* over deze dimensie kan worden uitgesproken. Daarmee is echter nog niet beweerd dat dit *iets* zou kunnen bogen op een algemeengeldigheid. De tweede reden om de 'algemeengeldigheid' van transcendentale uitgangspunten te betwijfelen is namelijk dat ook de reflectie op de grondeloze dimensie volgens deze uitgangspunten *altijd* plaatsvindt binnen een historisch bepaalde transcendentale denkstructuur. Een onvermijdelijke consequentie hiervan is dat óók de formulering van de meest fundamentele uitgangspunten aan historische ontwikkeling onderhevig is. Er kunnen zich in de toekomst altijd gronden aandienen om deze uitgangspunten te herzien of zelfs los te laten. Een even fascinerende als paradoxale implicatie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* is dat deze mogelijkheid de transcendentale uitgangspunten van deze kritiek niet zozeer onderuit haalt, maar juist bevestigt! Dat zou tevens een reden kunnen zijn om de huidige transcendentale ervaringsstructuur, die volgens Dilthey wordt gekenmerkt door een sterk historisch bewustzijn, als een vooruitgang te beschouwen in vergelijking met voorafgaande kaders, die - zoals in het geval van Kant - gekenmerkt worden door een statische wereldbeschouwing. Immers juist dit historisch bewustzijn heeft ons

ontvankelijk gemaakt voor de grondeloze dimensie rondom alle maatgevende kaders, die onvermijdelijk altijd aan een definitieve bepaling ontsnapt.

Er zit echter ook een tragisch aspect aan de ontwikkeling van dit historisch bewustzijn. Het frustreert namelijk het in de metafysische traditie tot uitdrukking komende verlangen om over dergelijke definitieve bepalingen te beschikken. Zoals we in het vervolg zullen zien, is Dilthey zich in toenemende mate bewust geweest van deze tragische tegenspraak tussen het filosofische verlangen naar algemeen-geldigheid en het besef van de principiële eindigheid van iedere poging om dit verlangen te bevredigen (zie § 4.2.2 van hoofdstuk 8 en § 2.1.2 van hoofdstuk 9). Gadamer's woorden variërend zouden we deze tegenspraak kunnen aanduiden als de *aporie van het historische bewustzijn* (vgl. Gadamer GW I, 222; zie § 2.2.1 van hoofdstuk 8). Adequater is het echter hier te spreken van een *ambivalentie* die onvermijdelijk optreedt in het denken binnen de huidige, door een historisch bewustzijn gekarakteriseerde ervaringsstructuur (vgl. § 2.3 van hoofdstuk 1). Wanneer Dilthey in het kader van de formulering van zijn transcendente uitgangspunten spreekt over de menselijke natuur in termen van algemeen-geldigheid, dan dienen we dus steeds in het achterhoofd te houden dat dergelijke claims altijd voorlopig zijn. De spanning die daardoor optreedt in de KhV is onvermijdelijk.

Nu doet zich in de KhV echter ook nog een andere spanning voor, die niet zozeer het gevolg is van een onvermijdelijke ambivalentie, maar van een gebrek aan consequent redeneren. Deze spanning treedt op wanneer Dilthey, in tegenspraak met zijn transcendente uitgangspunten, een algemeen-geldigheid claimt voor de *huidige ervaringsstructuur*, die door hem in het ontologische en kentheoretische deel van de KhV wordt geanalyseerd. Deze tegenspraak is waarschijnlijk te wijten aan het feit dat Dilthey zich niet volledig heeft weten los te maken van het a-historische uitgangspunt van de kantiaanse transcendentiaalfilosofie en daardoor het onderscheid tussen transcendente uitgangspunten en transcendente structuren niet consequent doorvoert. In mijn rol als 'kritisch medestander' van Dilthey zal ik in het vervolg wijzen op deze inconsequentie en proberen aan te tonen dat zij kan worden vermeden. In het vervolg van deze paragraaf zal ik de uitspraken die ervan getuigen dat Dilthey zich onvoldoende heeft losgemaakt van Kant echter laten rusten en mij concentreren op de uitspraken die op een meer consequente wijze getuigen van zijn 'Fortgang über Kant'.

In het voorgaande is duidelijk geworden dat Dilthey de transcendentiaalfilosofie op een aantal punten aan een fundamentele revisie onderwerpt. Dat neemt niet weg dat Dilthey daarbij argumentatielijnen volgt die - in rudimentaire vorm - reeds door Kant zijn uitgezet. Het feit dat het transcendente onderzoek bij Dilthey uitmondt in een antropologische zelfbeinning, kan worden beschouwd als een onvermijdelijke consequentie van de antropologische wending die met de transcendentiaalfilosofie haar beslag heeft gekregen. In het voorgaande zagen we

dat reeds bij Kant het gehele transcendente onderzoek uitliep op de constatering dat alle transcendente vraagstukken in laatste instantie tot de antropologie dienen te worden gerekend (zie § 5.2 van hoofdstuk 1). Zelfs de herinterpretatie van het formele kantiaanse apriori tot subject en object omvattende 'Lebenskategorien' radicaliseert een tendens die impliciet reeds bij Kant aanwezig is. Ook Kants analyse van de menselijke rede wees immers in de richting van een gemeenschappelijke wortel van de subject-object dichotomie. In Diltheys filosofie wordt deze gemeenschappelijke wortel van subject en object geïdentificeerd met de primordiale levenssamenhang. De transcendente kritiek van de rede wordt daarmee tot een onderzoek naar de mogelijkhedenvoorwaarden van het leven. Dit onderzoek is aanzienlijk breder van opzet dan het kantiaanse. Het omvat evenwel de kantiaanse vraagstelling, aangezien de explicatie en analyse van de levenssamenhang tevens de daaraan inherente structuur van de ervaringskennis blootlegt.

Ook ten aanzien van de historisering van het apriori kan worden verdedigd dat Dilthey hier een tendens radicaliseert die reeds impliciet aanwezig is in Kants filosofie. In aansluiting bij Piagets argumentatie kan worden gesteld dat deze historisering een consequente uitwerking is van het constructivistische uitgangspunt van de kantiaanse transcendentiaalfilosofie. Dilthey gaat ervan uit dat de menselijke rede niet alleen de wereld der verschijnselen op basis van een apriorische ervaringsstructuur construeert, maar dat ook deze structuur zelf onderwerp is van een voortdurende constructieve arbeid. Dat Kant in weerwil van zijn constructivistische uitgangspunt vasthoudt aan één onveranderlijke transcendente structuur, is volgens Dilthey te beschouwen als een erfenis van de westerse metafysische traditie (GS XIX, 173; zie § 4.1 van hoofdstuk 7).³³ De historisering van het apriori kan ook worden opgevat als radicalisering van Kants inzicht in de toevalligheid en eindigheid van de menselijke rede. Zoals we in § 4.4 van hoofdstuk 2 opmerkten, onderstreept Kant dat de door hem onderscheiden apriorische vormen der aanschouwing en verstandscategorieën niet de enig denkbare zijn. De

33. In het licht van wat hiervoor over Diltheys inconsequente argumentatie werd opgemerkt, kan worden vastgesteld dat ook hij zich niet volledig van deze metafysica heeft losgemaakt. Meer recent hebben post-structuralistische filosofen als Derrida overigens een vergelijkbare kritiek geuit op het klassieke structuralisme, zoals dat o.a. door Levi-Strauss wordt vertegenwoordigd. De omslag van een statisch, gesloten naar een dynamisch, open structuralisme tekent zich op ambivalente wijze reeds af in Levi-Strauss' vierdelige *Les mythologiques* (1964-71). Terwijl hij in de 'Ouvverture' in het eerste deel nog spreekt van één enkele basisstructuur, en alle afzonderlijke mythen opvat als transformaties van deze ene structuur, merkt hij in de 'Finale' in het vierde deel op dat ook deze structuur zelf in het proces van de transformaties aan verandering onderhevig is (Levi-Strauss 1971, 2, 560-1). In 'La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines', waarin Derrida het zojuist genoemde werk van Levi-Strauss bespreekt, interpreteert hij het streven van het klassieke structuralisme één enkele transcendente structuur bloot te leggen als erfenis van de metafysische traditie (Derrida 1967, 409-428; vgl. Frank 1984, 66-87). In § 2.3 van hoofdstuk 8 zal ik Diltheys 'structuralistische hermeneutiek' confronteren met de radicale consequenties die Derrida uit zijn deconstructie van het structuurbegrip trekt.

stap van deze erkenning van de toevalligheid en eindigheid van het menselijke apriori naar de erkenning van de historische veranderlijkheid van dit apriori is niet zo groot. Dilthey blijft immers trouw aan de kantiaanse opvatting van het apriori als een noodzakelijk aan de ervaring voorafgaande structuur en eveneens aan het denkbeeld dat voor een ieder die op grond van een dergelijk apriori oordeelt, bepaalde uitspraken noodzakelijk en geldig zijn. Daardoor weet Dilthey net als Kant de dreiging van een kentheoretisch *skepticisme* te bedwingen. Wel breekt Dilthey met de kantiaanse vooronderstelling dat er maar één zo'n apriori zou zijn. Dat impliceert dat Dilthey anders dan Kant wel ten volle wordt geconfronteerd met het probleem van het kentheoretisch *relativisme* (vgl. § 5.1 van hoofdstuk 2).

Kunnen we, de beide fundamentele transformaties van Kants filosofie in oenschouw nemend, in het geval van Dilthey nog van een transcendentiaalfilosofie spreken? Een reden om dat te doen is dat Dilthey zijn werk zelf nadrukkelijk aanduidt als een voortzetting van Kants transcendentiaalfilosofie (zie § 4 van hoofdstuk 1). Meer puristisch ingestelde lezers zullen wellicht liever Kants definitie van het begrip 'transcendentiaal' als maatstaf willen nemen. Zoals we eerder opmerkten definieert Kant transcendentale kennis als die kennis, die zich niet zozeer met voorwerpen bezig houdt, maar met onze *kenwijze* van die voorwerpen, voor zover deze *a priori* mogelijk moet zijn (KrV A12; vgl. § 1 van hoofdstuk 2). Op basis van deze definitie zou men kunnen betwijfelen of het predikaat 'transcendentiaal' zich er toe leent om Diltheys onderneming aan te duiden. In de eerste plaats hebben we opgemerkt dat bij Dilthey de kentheoretische dimensie van de vraag naar het apriori niet de meest fundamentele is, aangezien deze is ingebed in een bredere ontologische vraagstelling. In samenhang daarmee worden de apriorische structuren van de ervaring door Dilthey niet in een transcendentiaal subject gelocaliseerd, maar in een dimensie die aan het onderscheid tussen subject en object voorafgaat.³⁴ In de tweede plaats hebben we gezien dat het begrip apriori bij Dilthey niet langer de connotatie van logische noodzakelijkheid en algemeengeldigheid bezit, maar refereert aan variabele, historisch bepaalde structuren. Op grond hiervan zouden we wellicht beter kunnen spreken van een quasi-transcendentale vraagstelling (vgl. Habermas 1988, 240 en Oudemans 1980, 14-5).

Tegen de puristische stellingname zouden we kunnen inbrengen dat Dilthey, zoals hierboven werd opgemerkt, bij zijn transformatie van de transcendentiaalfilosofie lijnen volgt die reeds door Kant zijn uitgezet. Indien we Diltheys "Fortgang über Kant" opvatten als een radicalisering van fundamentele uitgangspunten van de transcendentale vraagstelling, dan is er veel voor te zeggen ook Diltheys onderzoek transcendentiaal te noemen. Niet zelden krijgen ontwikkelingen in het

34. De teruggang op deze dimensie impliceert dat Dilthey ook niet teruggrijpt op de scholastieke opvatting van het begrip 'transcendentiaal', aangezien het volgens deze opvatting refereert aan zelfstandige eigenschappen van de dingen zelf (vgl. § 1 van hoofdstuk 2).

filosoferen juist hun beslag in een herinterpretatie van fundamentele begrippen, die aan de traditie zijn ontleend. Het kan voor een goed begrip van het onvermijdelijk historische karakter van het filosoferen geen kwaad de historische wortels in de terminologie te laten doorklinken. Het enige argument dat daar steekhoudend tegen zou kunnen pleiten is dat de gekozen terminologie leidt tot evident contradictoir taalgebruik. Sommigen zullen een uitdrukking als 'historisch apriori' inderdaad beschouwen als een *contradictio in adjecto*, vergelijkbaar met 'droog water'. Wanneer het begrip 'apriori' naar de letter van Kant wordt geïdentificeerd met datgene wat *logisch* noodzakelijk en *algemeen* geldig is, dan lijkt iedere relativering van dit begrip door de toevoeging van het adjectief 'historisch' inderdaad uit den boze. De gecursiveerde termen brengen immers tot uitdrukking dat hetgeen a priori is gegeven niet anders kan worden gedacht en dat uitzonderingen onmogelijk zijn (vgl. § 2 van hoofdstuk 2). Maar het is de vraag of deze restrictieve bepaling van het begrip 'apriori' werkelijk dwingend uit dit begrip volgt. Wat logisch noodzakelijk is, kan namelijk niet zonder meer worden vastgesteld, maar is afhankelijk van de ervaringsstructuur waarbinnen deze noodzaak wordt uitgesproken. Dat geldt zelfs voor een elementaire 'denkwet' als het non-contradictieprincipe: "Mensen kunnen immers vanuit verschillende cultuur- of leeftijdsgebonden betekeniskaders de werkelijkheid interpreteren. Wat voor de een een tegenspraak is, is dat voor de ander niet. Voor westerlingen bijvoorbeeld kan, na Linnaeus, een raaf niet tegelijkertijd een mens zijn; voor iemand in een andere cultuur, die vanuit een ander betekeniskader denkt, kan dat wellicht wel. Dat betekent niet dat de westerling niet en de inboorling wel contradicties accepteert. Het is ook niet zo dat kinderen voor-logisch 'denken' of irrationeel zijn omdat zij soms in de ogen van volwassenen 'onbegrijpelijke' dingen doen en zeggen. Het kind dat uit een verzameling van schilderijen het kleinste schilderijtje, waarop een olifant staat afgebeeld, aanwijst als het grootste schilderij, denkt volstrekt logisch vanuit zijn classificatiesysteem, waarin nog geen onderscheid gemaakt is tussen 'schilderij' en 'afbeelding'. Het non-contradictieprincipe ligt als het ware in ieder classificatiesysteem opgesloten" (Van Haaften et al. 1986, 179). Kants claim dat apriorische uitspraken voor het denken als zodanig gelden, berust op zijn (problematische) aanname dat er maar één transcendentale kenstructuur bestaat, die alle mensen delen. Wanneer we deze aanname - Kants inzicht in de menselijke eindigheid radicaliserend - opgeven, dan krijgt ook de term 'logische noodzakelijkheid' een andere, contextgebonden betekenis. Hetzelfde kan worden beargumenteerd met betrekking tot de door Kant geclaimde algemeen geldigheid. In hoofdstuk 2 hebben we reeds opgemerkt dat het kantiaanse apriori, opgevat als een in het kenende subject liggende mogelijkhedenvoorwaarde, op grond van de eindigheid van het menselijk kenvermogen op zich reeds *relatief* van karakter is. Krausser stelt met recht: "Gleichgültig, ob dieses Apriori - von einem unendlichen Verstand aus

gesehen - ein Absolutum oder nur ein epochales und relatives Apriori wäre: als vom Menschen 'erkanntes' oder formuliertes ist es jedenfalls als ein relatives Apriori zu betrachten, weil unsere Erkenntnis und Formulierung eines Apriori - wie alle unsere Erkenntnisse und Formulierungen - menschliche und also endliche und also wahrscheinlich nur vorläufige und relative Erkenntnisse und Formulierungen sind" (Krausser 1968, 64; vgl. Otto 1982, 42).

Op grond van de voorgaande overwegingen is het goed verdedigbaar de KhV een vorm van transcendentiaalfilosofie te noemen. Niet alleen neemt Dilthey een aantal fundamentele uitgangspunten van Kants transcendentiaalfilosofie over, maar ook waar hij uitgangspunten her ziet volgt hij lijnen die door Kant zelf zijn uitgezet en doet hij dit bovendien op een wijze die niet leidt tot een inconsistente terminologie. Om de eigen aard van Diltheys transcendentiaalfilosofie te doen uitkomen, zouden we er wel voor kunnen kiezen deze filosofie te preciseren als een *transcendentiaal-historische levensfilosofie*. Deze titel verdoezelt niet de belangrijke verschillen tussen Kant en Dilthey. Een van de meest opvallende verschillen met de kantiaanse transcendentiaalfilosofie, die voortvloeit uit de 'verlevendiging' en 'historisering' van het apriori, is er ongetwijfeld in gelegen dat Dilthey de transcendentale fundering op expliciete wijze verbindt met een descriptieve psychologie. In hoofdstuk 2 zagen we dat Kant een strikt onderscheid maakt tussen de transcendentale vraag naar de geldigheid van de kennis en de empirische vraag naar het ontstaan van de kennis (§ 1 van hoofdstuk 2). Diltheys stelling dat de descriptieve psychologie onontbeerlijk is voor de kentheoretische fundering van de geesteswetenschappen, lijkt een ondergraving te betekenen van een kernstuk van de transcendentiaalfilosofie. Kant merkt namelijk in de *Prolegomena* over de metafysische kennis (waartoe ook het transcendentale onderzoek behoort) op: "Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft" (Prol A24). Voor Ineichen, die in zijn interpretatie van Dilthey Kants transcendentiaalfilosofie als een onwrikbare maatstaf hanteert, is dat een reden om Diltheys wending naar de psychologie te beschouwen als een psychologistische 'vergissing' (Ineichen 1975, 21; Ineichen 1984, 62; vgl. Jaspers opmerking over de psychologistische interpretatie van Kant in § 2.3 van hoofdstuk 2). Vruchtbaarder lijkt het mij - en deze weg zal ik dan ook volgen - de argumenten te beoordelen op grond waarvan Dilthey Kants strikte scheiding tussen transcendentiaalfilosofie en empirische psychologie afwijst. Daartoe is een nadere analyse nodig van de descriptieve psychologie, die Dilthey in het kader van de KhV heeft ontwikkeld. Deze analyse vormt het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

5 DE STRUCTUUR VAN HET LEVEN (I)

DE DESCRIPTIEF-PSYCHOLOGISCHE BENADERING

In het vorige hoofdstuk merkten we op, dat Dilthey in de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* de mening is toegedaan dat de descriptieve psychologie die hij onontbeerlijk acht voor het welslagen van de KhV, in zijn tijd nog niet bestaat. Daarom besluit Dilthey de ontwikkeling van deze descriptieve psychologie zelf ter hand te nemen. Reeds in 1880, dus nog voor de publikatie van het eerste deel van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, schrijft Dilthey een tekst waarin de descriptieve psychologie in hoofdlijnen wordt uiteengezet (GS XVIII, 112-185). De verdere ontwikkeling van de descriptieve psychologie vindt plaats in de esthetische geschriften *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* (1886) en *Die Einbildungskraft der Dichter. Bausteine für eine Poetik* (1887), en in de pedagogische verhandeling *Über die Möglichkeit einer allgemeinen pädagogischen Wissenschaft* (1888). Dat de descriptieve psychologie een steeds belangrijker rol gaat spelen binnen het geheel van de KhV komt op pregnante wijze tot uitdrukking in het in 1893 geschreven *Berliner Entwurf*. In dit ontwerp neemt de descriptieve psychologie in boek 4 de plaats in van de kenleer als het meest fundamentele deel van de kritiek van de historische rede (GS XIX, 307-18). Ook het feit dat Dilthey in 1894 en 1895/6 uit de grote hoeveelheid manuscripten ten behoeve van het tweede deel van de *Einleitung* juist twee geschriften over de descriptieve psychologie publiceert (respectievelijk de *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* en de *Beiträge zum Studium der Individualität* (oorspronkelijke titel: *Über vergleichende Psychologie*), vormt een indicatie van het belang dat Dilthey aan de descriptieve psychologie hecht.

In dit hoofdstuk zullen we Diltheys descriptieve en de daaraan complementaire vergelijkende psychologie analyseren, uitgaande van de twee laatstgenoemde, meest uitgekristalliseerde geschriften. In § 1 zal ik nader ingaan op de noodzaak, de aard en de taken van de descriptieve psychologie. Daarbij zal ik ook stilstaan bij de specifieke problemen waarvoor de descriptief-psychologische geschriften de interpretatie stellen. Vervolgens zal de relatie tussen enerzijds de descriptieve psychologie en de verklarende psychologie en anderzijds de descriptieve psychologie en de kenleer worden onderzocht. In § 2 ga ik nader in op de descriptief-psychologische analyse die Dilthey in de *Ideen* geeft van de voor het menselijke leven fundamentele levenscategorieën structuur en ontwikkeling. In § 3 wordt

vervolgens, aanknopend bij enkele vroegere ethische geschriften van Dilthey, diens opvatting van de normatieve taak van de descriptieve psychologie aan de orde gesteld. In § 4 tenslotte ga ik aan de hand van de *Beiträge* nader in op Diltheys opvatting van de vergelijkende psychologie. In dat kader komt ook het begrip 'type' aan de orde, dat Dilthey in aansluiting bij Schleiermacher gebruikt om de relatie tussen de algemene structuur van de menselijke psyche en de uniciteit van individuele mensen te conceptualiseren.

1 Noodzaak, aard en taken van de descriptieve psychologie

Bij de bespreking van boek 1 van de *Einleitung* in het vorige hoofdstuk kregen we reeds een eerste indruk van de aard en de taken van de descriptieve psychologie. Deze psychologie kreeg door Dilthey binnen de geesteswetenschappen de belangrijke taak toebedeeld door middel van een zuivere beschrijving "analytische Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften" van de menselijke geest te verkrijgen (GS I, 32). Aangezien de door de mens *beleefde* werkelijkheid het belangrijkste object van deze wetenschappen uitmaakt, moest de beschrijving van de 'seelische Zusammenhang' het fundament vormen van de empirische uitspraken van de geesteswetenschappen. Bovendien hoopte Dilthey, dat de beschrijving van deze samenhang ook een fundering zou verschaffen aan de normatieve (d.w.z. morele en esthetische) uitspraken die binnen de geesteswetenschappen worden gedaan.¹

1. Deze taakbepaling van de descriptieve psychologie laat een opvallende overeenkomst zien met de descriptieve psychologie die in de jaren zeventig en tachtig door Franz Brentano werd ontwikkeld, en waaraan Dilthey in het nagelaten werk uit die jaren regelmatig refereert (GS XVIII, 113, 139, 148; GS XIX, 105, 133, 285, 314, 319; vgl. Johach en Rodi 1977, xxvii-iii en 1982, xxiii en xxxiv). Brentano, evenals Dilthey een voormalig student van Trendelenburg (zie Tillmann 1976, 127), publiceerde in 1874 zijn *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. De term 'descriptieve psychologie' komt in dit boek weliswaar nog niet voor, maar wél de zaak waar het Dilthey om ging (zie De Boer 1966, 74-8). Brentano was aanvankelijk van plan dit werk in zes delen te publiceren. Het eerste handelt over de taak en de methode van de psychologie, in het tweede worden de psychische fenomenen beschreven. Daarin ontwikkelt Brentano o.a. zijn beroemde definitie van de intentionaliteit en analyseert hij de eenheid van het bewustzijn. Deze beschrijving van de structuurwetten van het bewustzijn werd door Brentano in 1874 gepresenteerd als een noodzakelijke voorbereiding tot de verklarende psychologie, die in de latere boeken zijn uitwerking had moeten krijgen. De laatste vier delen heeft Brentano echter niet gepubliceerd, aangezien hij in de loop van de jaren tachtig tot het inzicht komt dat de beschrijving van de structuurwetten van het bewustzijn niet alleen een voorbereiding is van de verklarende of genetische psychologie, maar als autonome en zelfstandige wetenschap ook de fundering mogelijk maakt van de normatieve wetenschappen van de geest (logica, ethiek en esthetica), en aldus als wapen kan dienen tegen het opkomende historisme en relativisme. Deze autonome discipline, waarvoor ook Brentano in de loop van jaren tachtig de term descriptieve psychologie gaat gebruiken, kwam centraal te staan in zijn latere denken. Ofschoon Dilthey, zoals we nog zullen zien, zich in zijn latere werk op verschillende punten zal afzetten tegen Brentano en tegen de in diens

De in de *Ideen* gepresenteerde descriptieve psychologie is door veel tijdgenoten verkeerd begrepen. Dat heeft verschillende oorzaken. Eén daarvan is ongetwijfeld gelegen in de misleidende term 'descriptieve psychologie'. Neo-kantianen als Windelband en Rickert zagen het feit dat Dilthey aan de psychologie een centrale rol toekende in de fundering van de geesteswetenschappen als een bewijs voor het psychologistische karakter van Diltheys filosofie (zie de §§ 3 en 4 van hoofdstuk 6). De reactie van de empirische psychologen was zo mogelijk nog afwijzender. Wat Dilthey voor ogen stond week in belangrijke mate af van de positivistische verklarende wetenschap, die in dezelfde tijd onder leiding van experimentele psychologen als Wundt en Ebbinghaus tot ontwikkeling kwam (vgl. § 2.2.3 van hoofdstuk 3). Zij vatten de descriptieve psychologie op als een concurrerende *empirische* wetenschap, en niet als de *fenomenologische* beschrijving die zij in feite is (zie § 2 van hoofdstuk 6). Het misverstaan van de *Ideen* en de *Beiträge* zal ongetwijfeld nog zijn versterkt door het feit dat Dilthey zijn descriptieve psychologie niet heeft gepubliceerd in de mogelijk verhelderende context van het geplande tweede deel van de *Einleitung*, maar in afzonderlijke artikelen. Ook het zoekende karakter van Diltheys formuleringen, die soms een positivistische, soms een archaïsche en vaak een onnauwkeurige indruk maken, zal er ongetwijfeld toe hebben bijgedragen, dat deze geschriften door Diltheys tijdgenoten niet op hun eigenlijke merites werden beoordeeld. Bovendien lopen bij Dilthey, zoals wel vaker het geval is bij filosofen die baanbrekend werk verrichten, de feitelijke analyses vooruit op de methodologische reflectie.²

Ofschoon we dankzij de *Gesammelte Schriften* nu beter in staat zijn de descriptief-psychologische geschriften in hun context te plaatsen en we - retrospectief - tevens de mogelijkheid hebben deze geschriften te verhelderen vanuit latere ontwikkelingen, blijft de interpretatie ervan lastig. Dat komt niet in de laatste plaats doordat de beide in het vorige hoofdstukesignaleerde spanningen in Diltheys werk ook in de descriptief-psychologische geschriften niet afwezig zijn. Ten behoeve van de verstaanbaarheid van deze geschriften is het verstandig beide spanningen ook hier goed te onderscheiden. Dat Dilthey algemeengeldigheid claimt voor zijn uitspraken over de onveranderlijke menselijke aard - die bestaat in het altijd gestructureerd-zijn en in-ontwikkeling-zijn van de psyche - staat in zekere zin op gespannen voet met zijn inzicht in de historiciteit van iedere theo-

voetsporen tredende Husserl, heeft Brentano's opvatting van de descriptieve psychologie Dilthey in deze periode ongetwijfeld gesterkt in zijn opvatting dat de normatieve uitspraken van de geesteswetenschappen hun fundament dienen te krijgen in de descriptieve psychologie.

2. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor de op een aantal punten nauw met Dilthey verwante Brentano en Husserl. Zoals we hieronder in hoofdstuk 6 zullen zien, gebruiken ook Brentano en Husserl aanvankelijk de term 'descriptieve psychologie' voor hun fenomenologische onderzoek van de menselijke geest (vgl. De Boer 1966, 79 en De Boer 1989, 167).

rievorming, maar deze spanning is, zoals we in het vorige hoofdstuk opmerkten, onvermijdelijk. Sinds 'de historisering van het wereldbeeld' zijn we ons er steeds meer van bewust geworden dat iedere algemeengeldigheid altijd een binnen een bepaalde historische context geclaimde algemeengeldigheid is. Een aantal van Diltheys uitspraken in de *Ideen* en de *Beiträge* suggereert nu echter ook dat er maar één psychische *structuur* zou zijn, die door alle mensen wordt gedeeld. Individuele verschillen worden in dat perspectief dan vervolgens gereduceerd tot variaties op deze ene structuur. Omdat Dilthey anderzijds expliciet spreekt over het altijd in-ontwikkeling-zijn van psychische structuren, ontstaat ook hier een spanning, maar deze is het gevolg van een inconsistente argumentatie. Zoals we aan het eind van dit hoofdstuk zullen zien, is *deze* tegenspraak één van de voornaamste oorzaken van de theoretische impasse waarin Dilthey terecht komt, en die ertoe leiden dat hij de ontologische fundering van de geesteswetenschappen bijna een decennium lang zal laten rusten.

De genoemde spanning neemt niet weg, dat Dilthey in de descriptief-psychologische geschriften een aantal bijzonder vruchtbare uitgangspunten formuleert voor de ontologische fundering van de geesteswetenschappen. Om deze op hun merites te kunnen beoordelen is het noodzakelijk om eerst de relatie van de descriptieve psychologie tot de verklarende psychologie en de kenleer te verhelderen. Daarbij zal ik behalve bij de *Ideen* ook aanknopen bij postuum gepubliceerd werk uit dezelfde periode.

1.1 Descriptieve psychologie en verklarende psychologie

In tal van wetenschappen neemt de beschrijving een belangrijke plaats in. Dilthey noemt als voorbeelden de botanica en de zoölogie. In deze wetenschappen worden functionele samenhangen in plantaardige en dierlijke organismen beschreven. Wanneer Dilthey ook de psychologie een beschrijvende wetenschap noemt, voegt hij hier onmiddellijk aan toe, dat zij zich op een wezenlijk punt onderscheidt van zojuist genoemde beschrijvende wetenschappen: "In der Psychologie ist nun dieser *Zusammenhang* der Funktionen im Erlebnis von innen gegeben. Alle psychologische Einzelerkenntnis ist nur *Zergliederung* dieses Zusammenhangs" (GS V, 173). Met de psychische samenhang ('seelischen Zusammenhang') is "eine feste Struktur unmittelbar und objektiv gegeben" (GS V, 173). Dit verleent de descriptieve psychologie een vooraanstaande plaats onder de geesteswetenschappen. In een positivistisch klinkende formulering merkt hij over deze psychologie op: "Ihre Bedeutung in der Gliederung der Wissenschaften beruht eben darauf, daß jeder von ihr benutzte Zusammenhang *eindeutig verifiziert werden kann...*" (GS V, 152, curs. JdM). Nu bestaat, en bestond er ook reeds in Diltheys

tijd, een groot aantal concurrerende psychologische theorieën over de menselijke geest. De vraag die zich opdringt is, welke garantie de descriptieve psychologie biedt dat zij een adequate beschrijving van de geest verschaft. Om Diltheys antwoord op deze vraag te begrijpen dienen we wat langer stil te staan bij het onderscheid dat Dilthey maakt tussen de verklarende psychologie uit zijn tijd - hij refereert o.a. aan de associatie-psychologie van Mill, Herbart, Spencer en Taine en de experimentele psychologie van Wundt en Fechner (GS V, 139, 155, 164, 166) - en de descriptieve psychologie, die hij zelf wil ontwikkelen.

De verschillende vormen van de verklarende psychologie, zo stelt Dilthey, stemmen overeen in de toepassing van natuurwetenschappelijke methoden op psychische verschijnselen. In een verklarende wetenschap wordt een bepaalde klasse van verschijnselen ontleed in een begrensd aantal elementen, en wordt vervolgens gepoogd de causale relaties tussen deze elementen te bepalen (GS V, 139). De verklarende psychologie wil "die Erscheinungen des Seelenlebens einem Kausalzusammenhang vermittelt einer begrenzten Zahl von bestimmten [analytisch] gefundenen Elementen unterordnen" (GS V, 139; de tussen vierkante haken geplaatste variant GS V, 158).³ Tot deze elementen rekent Dilthey niet alleen associatiewetten, zoals die door bijvoorbeeld Hume werden opgesteld, maar ook "die Annahme unbewußter Vorstellungen oder ihre Verwertung" (GS V, 158). Kenmerkend voor de werkwijze van de verklarende wetenschap is verder haar *hypothetische* karakter. De verklarende psychologie tracht het optreden van psychische verschijnselen te verklaren door de hypothese van een wetmatige samenhang (GS V, 167).

Nu laten zowel natuurlijke als psychische verschijnselen zich op grond van meerdere hypothetische wetmatigheden verklaren, zodat een of andere vorm van kritische toetsing onontbeerlijk is: "Stellen sich in der Regel mehrere Hypothesen als gleich möglich dar, so ist die Aufgabe, vermittelt der Entwicklung dessen, was aus ihnen folgt und der Vergleichung desselben mit den Tatsachen eine zu erproben und die anderen auszuschließen" (GS V, 140). Dilthey vervolgt: "Es ist die Stärke der Naturwissenschaften, daß sie in Mathematik und Experiment die Hilfsmittel haben, diesem Verfahren den höchsten Grad von Genauigkeit und Sicherheit zu geben" (idem). Evenwel is in dit proces van falsificatie nooit een volstrekte zekerheid te bereiken, maar uitsluitend een hoge mate van *waarschijnlijkheid*: "Immer bleibt zwischen dem höchsten Grade von Wahrscheinlichkeit, welchen eine induktiv begründete Theorie erreicht und der Apodiktizität, welche den mathematischen Grundverhältnissen zukommt, eine unüberbrückbare Kluft" (GS V, 141).

3. Vgl. De Boers analyse van de grondslagen van de empirisch-analytische psychologie in zijn *Grondslagen van een kritische psychologie*. De Boer spreekt in dit verband over de postulaten van analyseerbaarheid en wetmatigheid (De Boer 1980a, 13-36).

Nu is de falsificatie van hypothesen in de verklarende psychologie volgens Dilthey om verschillende redenen veel problematischer dan in natuurwetenschappen als de experimentele fysica. Niet alleen zijn de psychische grootheden niet op een zelfde wijze meetbaar als de fysische verschijnselen, maar de experimentele toetsing van geïsoleerde verschijnselen is hier aan enge grenzen gebonden (GS V, 142). Dat maakt dat de psychologie verre blijft van de mate van waarschijnlijkheid die in de natuurwetenschappen wordt bereikt en - anachronistisch uitgedrukt - een *algemeen aanvaard paradigma* moet ontberen (zie Kuhn 1962). Het resultaat is dat de verklarende psychologie wordt gekenmerkt door een ware anarchie van hypothesen: "Ein Kampf aller gegen alle tobt auf ihrem Gebiete nicht minder heftig als auf dem Felde der Metaphysik" (GS V, 142).⁴

Deze situatie maakt dat de verklarende, op de natuurwetenschappen georiënteerde psychologie volgens Dilthey niet de zekerheid kan bieden, die voor de fundering van de geesteswetenschappen nodig is. De vooruitzichten voor een descriptieve, geesteswetenschappelijk georiënteerde psychologie zijn volgens Dilthey veel beter. Om dat aan te tonen grijpt Dilthey terug op het criterium, dat hij in de *Einleitung* had ontwikkeld om tussen natuur- en geesteswetenschappen te onderscheiden: dat tussen *uiterlijke* en *innerlijke* ervaring (zie § 2 van hoofdstuk 4). "Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß jene zu ihrem Gegenstande Tatsachen haben, welche im Bewußtsein als von *außen*, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten, wogegen sie in diesen von *innen*, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, daß in ihnen nur durch ergänzenden Schlüsse, vermittels einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt" (GS V, 143-4, curs. JdM).

4. Dat dit niet uitsluitend te wijten is geweest aan de omstandigheid dat de verklarende psychologie in Dilthey's tijd nog in de kinderschoenen stond, bewijst het feit dat de situatie in de hedendaagse psychologie, ondanks de onmiskenbare vermeerdering en verfijning van haar empirische kennis, in wezen nog steeds dezelfde is als in Dilthey's tijd. Volgens de psycholoog en filosoof Place wordt ook de hedendaagse psychologie nog steeds gekenmerkt door "het ontbreken van een algemeen aanvaard begripelijk kader of 'paradigma' (Kuhn 1962). De elkaar bestrijdende scholen in de psychologie die tussen de eerste en tweede wereldoorlog tot bloei kwamen, hebben veel van hun aantrekkingskracht verloren. Zij zijn echter niet door één enkel theoretisch programma vervangen. Enerzijds is er een groot aantal *modes* voor in de plaats gekomen, waarbij men steeds weer meent de steen der wijzen gevonden te hebben voor het oplossen van alle raadselen van de menselijke (of ook dierlijke) ziel. Anderzijds zijn de vroegere scholen vervangen door een vriendelijk soort *eclecticisme*, waarbij men de kloof tussen verschillende theoretische stelsels probeert te dempen met begripsverwarring. In de veertiger jaren hoopte men controverses in psychologische leertheorieën op te lossen door het uitvoeren van *kritische experimenten*. Dat mislukte. De verschillen tussen dergelijke theorieën zijn van dusdanige aard, dat een strijd niet louter op basis van empirische gegevens beslecht kan worden" (Place 1977, 24).

De verschillende wijzen waarop de samenhang in de natuurwetenschappelijke en in de geesteswetenschappelijke ervaring is gegeven, brengt Dilthey dan tot zijn veelgeciteerde uitspraak: "Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (GS V, 144). Deze uitspraak drukt uit dat terwijl de samenhang die in de uiterlijke ervaring aan de natuur wordt toegeschreven het resultaat is van een hypothetische constructie, de samenhang die in de innerlijke ervaring wordt beleefd reeds is gegeven. Tegenover het atomistische uitgangspunt van de uiterlijke ervaring geldt voor de innerlijke: "Leben ist überall nur als Zusammenhang da ... Der erlebte Zusammenhang ist hier das erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende" (idem). Het is nu de taak van de descriptieve psychologie deze beleefde samenhang te beschrijven: "Ich verstehe unter beschreibender Psychologie die Darstellung der in jedem entwickelten Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist. Diese Psychologie ist also Beschreibung und Analysis eines Zusammenhangs, welcher ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist" (GS V, 152).

Uit het voorafgaande moge duidelijk zijn geworden dat Dilthey een verklaren- de wetenschap van de geestelijke verschijnselen geenszins per definitie uitsluit. Hij stelt dat het formuleren van hypothetische verklaringen zinvol kan zijn waar het verstaan vanuit de gehele levenssamenhang op grenzen stuit.⁵ Terwijl de zuiver verklarende psychologie met hypothesen aanvangt, begint de hypothesevorming in de descriptieve psychologie pas aan het eind (GS V, 175; vgl. Makkreel 1969, 428). Wat Dilthey de aanhangers van de verklarende benadering in de psychologie uit zijn tijd evenwel verwijt is dat zij deze benadering opvatten als de enig mogelijke wetenschappelijke benadering van de geest, terwijl zij in werkelijkheid slechts aan de grenzen van de centrale gebieden zin heeft. Dat blijkt volgens Dilthey ook overduidelijk uit haar onderzoeksresultaten: "Auf dem Grenzgebiet der Natur und des Seelenlebens haben Experiment und quantitative Bestimmung sich der Hypothesenbildung in ähnlicher Weise dienstbar erwiesen, als dieses im Naturerkennen der Fall ist. In den zentralen Gebieten der Psychologie ist nichts hiervon zu bemerken. Insbesondere die für die konstruktive Psychologie

5. Ik herinner in dit verband aan de eerder geciteerde uitspraak uit de *Einleitung*: "Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens" (GS I, 17). Het is opvallend hoe dicht De Boer in zijn *Grondslagen van een kritische psychologie* ook op dit punt bij Dilthey aansluit. In zijn uitwerking van de grondslagen van een "hermeneutische psychologie met een empirisch-analytisch complement" (De Boer 1980a, 166) is het credo dat het verklaren in dienst staat van het verstaan (idem, 130). Met Dray merkt De Boer op: "We give reasons if we can, and turn to empirical laws if we must" (idem, 125). "We gaan pas tot verklaring over, wanneer het begrijpen te kort schiet" (idem, 166).

so entscheidende Frage nach den ursächlichen Verhältnissen, welche die Beeinflussung bewußter Prozesse vom erworbenen seelischen Zusammenhang her sowie die Reproduktion bedingen, ist ihrer Lösung noch um keinen Schritt durch alle bisherigen Anstrengungen näher geführt worden" (GS V, 145).⁶

Dilthey herhaalt vervolgens zijn standpunt uit de *Einleitung*, dat alle geesteswetenschappelijke kennis de bevindingen van de descriptieve psychologie vooronderstelt: "Eine Empirie, welche auf die Begründung dessen, was im Geiste geschieht, aus dem verstandenen Zusammenhang des geistigen Lebens, verzichtet, ist notwendig unfruchtbar" (GS V, 147). Wie religieuze stelsels, juridische normen of gedichten geesteswetenschappelijk wil bestuderen is aangewezen op de door de descriptieve psychologie beschreven psychische verschijnselen als religieuze, esthetische en morele gevoelens, verbeeldingskracht, wil, de ervaring van vrijheid en afhankelijkheid, motieven, normgevoelens etc. (idem). Enkel ook op basis van een uitgewerkte descriptieve psychologie kunnen de geesteswetenschappen worden tot een samenhangend systeem in plaats van een louter aggregaat van kennis (GS V, 148; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4).

1.2 De relatie tussen descriptieve psychologie en kenleer

Het fundamentele karakter van de descriptieve psychologie komt ook tot uitdrukking in het feit dat Dilthey haar als ontologische beschrijving van de immanente samenhang van het leven nadrukkelijk aan de kennisleer ten grondslag legt. Ofschoon deze opvatting eerst in het *Berliner Entwurf* zijn neerslag krijgt in de structuur van de geplande KhV (vgl. § 1.7 van hoofdstuk 1), merkt Dilthey al voor 1880 op: "Der Standpunkt der Erkenntnistheorie muß *innerhalb* einer wahrhaft deskriptiven Psychologie genommen werden, welche auch die inhaltlichen psychischen Tatbestände in sich schließt" (GS XIX, 51, vgl. 307 - curs. JdM). In de *Ideen* gaat Dilthey nader in op de relatie tussen kenleer en descriptieve psychologie en treedt daarbij opnieuw in een kritische dialoog met Kant.

Dilthey drukt de taak van de kenleer uit met een aan Kant ontleend beeld, wanneer hij opmerkt dat "die Erkenntnistheorie [entstand] aus dem Bedürfniss, in dem Ozean metaphysischer Fluktuationen ein Stück festen Landes, allgemeingültige Erkenntnis irgendwelchen Umfangs zu sichern" (GS V, 146; vgl. § 2.4 van

6. Een van de nadelige gevolgen van de tendens de verklarende psychologie als enig mogelijke op te vatten is volgens Dilthey het onvermijdelijk resulterende determinisme in menswetenschappen als de geschiedeniswetenschap, de juridische wetenschappen, de politieke economie e.d. Dilthey verdedigt daartegenover op grond van zijn (kantiaanse) opvatting van de spontaniteit van het subject de principiële (maar gezien de menselijke eindigheid niet absolute) keuzevrijheid van het menselijke individu.

hoofdstuk 2). In tegenstelling tot Kant stelt Dilthey dat een kenleer onvermijdelijk een beroep moet doen op empirische vooronderstellingen met betrekking tot de menselijke geest (GS V, 148). In de colleges over Kant, die hij sinds 1898 regelmatig verzorgde, drukt hij het aldus uit: "Es ist klar, ich kann die Leistungen des menschlichen Intellekts nicht beschreiben ohne eine Art von psychologischer Verallgemeinerung. Besitze ich nicht Begriffe wie Denken, Gefühl, Wille, Verstand, Vernunft, Urteilskraft, dann bin ich außerstande, die Untersuchung über den menschlichen Intellekt zu führen" (GS XX, 411).

Ook Kants transcendentale kritiek van de rede gaat daarom onvermijdelijk uit van specifieke empirisch-psychologische vooronderstellingen met betrekking tot de samenhang van de geest (GS V, 149). Dilthey stelt dat de psychische feiten ('geistige Tatsachen'), die de stof van de kenleer vormen, "nicht ohne den Hintergrund irgendeiner Vorstellung des seelischen Zusammenhangs miteinander verbunden werden [können]", en hij vervolgt: "Keine Zauberkunst einer transzendentalen Methode kann dies in sich Unmögliches möglich machen. Kein Zauberspruch aus der Schule Kants kann hier helfen. Der Schein, dies leisten zu können, beruht schließlich darauf, daß der Erkenntnistheoretiker in seinem eignen lebendigen Bewußtsein diesen Zusammenhang besitzt und aus ihm denselben in seine Theorie überträgt. Er setzt ihn voraus. Er bedient sich seiner. Aber er kontrolliert ihn nicht. Daher schieben sich ihm notwendig aus dem Sprachkreis und dem Gedankenkreis der Zeit Deutungen dieses Zusammenhangs in psychologischen Begriffen unter. So ist es gekommen, daß die Grundbegriffe der Vernunftkritik Kants durchweg einer bestimmten psychologischen Schule angehören. Die klassifizierende Vermögenslehre der Zeit Kants hatte die harten Sonderungen, das trennende Fächerwerk in seiner Vernunftkritik zur Folge" (GS V, 148-9).⁷ De conclusie die Dilthey trekt is dat een "voraussetzungslose Erkenntnistheorie eine Illusion [ist]" (GS V, 150).

Aangezien de bestaande psychologie, zoals we in de voorafgaande paragraaf opmerkten, niet wordt gekenmerkt door een algemeen aanvaard paradigma maar door een groot aantal concurrerende opvattingen, is de kans groot dat een kenleer gebaseerd wordt op verkeerde psychologische vooronderstellingen. Kants beroep op de vermogenstheorie is daarvan een voorbeeld. De opvatting dat de menselijke geest uit een aantal onafhankelijk van elkaar bestaande vermogens zou bestaan, was door Brentano (1874) en door Dilthey in de *Einleitung* reeds met recht be-

7. De bespreking van Kants transcendentiaalfilosofie in hoofdstuk 2 ondersteunt Diltheys kritiek. In § 2.3 van dat hoofdstuk merkte ik immers met Jaspers op, dat de transcendentale deductie een onontwaarbaar weefsel is van logische, methodologische, metafysische én *psychologische* argumenten. Wanneer deze argumentatielijnen elkaar noodzakelijk vooronderstellen, dan kan de transcendentale deductie inderdaad niet voorbijgaan aan ervaringskennis van psychische verschijnselen (zie in dit verband ook Walsh 1966).

streden (vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4). Om nu te voorkomen dat de kenleer op grond van verkeerde psychologische vooronderstellingen tot onjuiste conclusies voert, zou men ook hier over een adequate beschrijving van de menselijke geest dienen te beschikken. "Man wird die zufälligen Einflüsse irriger Psychologien in der Erkenntnistheorie nur los werden, wenn es gelingt, ihr gültige Sätze über den Zusammenhang des Lebens zur Verfügung zu stellen" (GS V, 150). In het voorafgaande zagen we dat het beschrijven van deze samenhang volgens Dilthey de taak is van de descriptieve psychologie. In die zin is ook de transcendente kenleer afhankelijk van de descriptieve psychologie.⁸

Dilthey brengt Kants strikte scheiding van kenleer en psychologie in verband met diens verabsolutering van het onderscheid tussen de *vorm* ('Form') en de *inhoud* ('Materie') van de kennis, die kan worden opgevat als een erfenis van de traditionele - platoonse - metafysica (GS V, 149, 50; vgl. GS XIII/1, 107; GS XVIII, 182; zie De Mul, RV 38). In de transcendente esthetica van de KrV introduceert Kant dit onderscheid als volgt: "In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher *abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*" (KrV B34, laatste curs. JdM). Volgens Dilthey is dit laatste evenwel onmogelijk. In het kort voor de *Ideen* geschreven, maar eerst postuum gepubliceerde artikel *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts*, stelt Dilthey: "Eine Empfindungsmannigfaltigkeit kann nicht gesondert von dem verbindenden Bewußtsein

8. Zelfs in deze vergaande kritiek op Kant lijkt Dilthey inspiratie geput te hebben uit diens filosofie. Volgens Dilthey bevat namelijk ook Kants kritiek van de rede reeds een soort van descriptieve psychologie, zij het dat Kant "ein noch sehr unvollkommener Begriff" ervan had (GS XX, 411). Het is niet onwaarschijnlijk dat Kants eerste versie van de inleiding van de KU, die Dilthey vanwege zijn werk aan de *Akademie-Ausgabe* goed kende (zie GS IV, 567-8), hem op het idee heeft gebracht dat ook diens transcendente kritiek beschouwd kan worden als een voorloper van de descriptieve psychologie. In de eerste inleiding van de KU verzet Kant zich heftig tegen de transcendente pretenties van de hypothetisch-verklarende psychologie en stelt hij dat het "psychologisch Beobachten ... mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln ... die einzig wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie" is (TW X, 53). Terwijl Kant daar op grond van zijn scherpe scheiding van het empirische en het transcendente aan toe voegt, dat een dergelijke psychologie nooit de rang van filosofische wetenschap zal kunnen verwerven, beschouwt Dilthey op basis van zijn relativering van dit onderscheid de descriptieve psychologie als een onontbeerlijk onderdeel van de transcendente deductie van de levenscategorien (vgl. Makkreel 1975, 224-5).

auch nur vorgestellt werden, geschweige denn existieren. Sie wäre so eine contradiction in adjecto. Denn Mannigfaltigkeit setzt Unterschiede voraus. Jeder Unterschied aber ist ein Verhältnis zwischen Inhalten. Verhältnis ist nur für ein zusammenhaltendes Bewußtsein. Dieses ist also schon für die Existenz einer Mannigfaltigkeit die Bedingung" (GS V, 77-8). Kants opvatting dat de zintuiglijkheid en het verstand pas in tweede instantie de menigvuldigheid van de gewaarwordingen ('Empfindungen') tot een synthese brengt is op grond hiervan onhoudbaar. Daartegenover poneert Dilthey - met verwijzing naar Carl Stumpf⁹ - het "Postulat einer Immanenz der Ordnung oder Form in dem Stoff unserer Erfahrungen" (GS V, 79).

Dilthey stelt in de *Beiträge* nadrukkelijk dat zijn kritiek op Kants absolute scheiding tussen transcendentiaalfilosofie en psychologie geenszins noopt tot een afwijzing van de notie van een transcendentale kenleer of de transcendentale reflectie als zodanig. Dilthey vervalt niet tot een psychologisme, waarin de kenleer volledig wordt gereduceerd tot psychologie. Een dergelijke reductie wijst hij zelfs nadrukkelijk af (GS V, 146, 150). Wel krijgt de transcendentiaalfilosofie een andere betekenis, "da heute natürlich diese transzendente Reflexion zu der Psychologie und Psychophysik der Objektvorstellungen in Beziehung tritt" (GS V, 246). Binnen deze relatie krijgt de descriptieve psychologie, zoals hierboven reeds opgemerkt, het primaat toegewezen. De geestelijke samenhang vormt namelijk "*den Untergrund des Erkenntnisprozesses*" (GS V, 151). Een adequate kenleer kan slechts worden ontwikkeld op basis van een 'Selbstbesinnung' van en op de oorspronkelijke samenhang, die met het leven is gegeven (GS V, 151; vgl. GS XVIII, 182).

1.3 Nadere bepaling van de descriptieve psychologie

In het voorafgaande zagen we, dat Dilthey met de psychische samenhang of structuur een onbetwifelbaar uitgangspunt meent te hebben gevonden voor de geesteswetenschappen. De innerlijke waarneming, waarop de geesteswetenschappen zijn gebaseerd, kan worden beschouwd als "ein Innwerden, ein Erleben", waarin deze samenhang "unmittelbar gegeben" is (GS V, 170). In het 'Innwerden' van deze samenhang verstaan ('verstehen') wij haar van binnenuit.

Nu kan men zich afvragen of deze voortheoretische beleving niet haar onmiddellijkheid verliest, wanneer zij in de descriptieve psychologie in een discussie oordeel wordt uitgedrukt. Dilthey is namelijk met Kant van mening dat de

9. Dilthey verwijst naar Stumpfs artikel 'Psychologie und Erkenntnistheorie' (1891). Dit artikel heeft ook een belangrijke invloed uitgeoefend op Husserls ontwikkeling van de fenomenologie.

innerlijke *waarneming* eerst tot wetenschappelijke *ervaring* ('*experientia*') wordt in het discursieve oordelen (GS XIX, 81; GS V, 83; vgl. § 1 van hoofdstuk 2). In de beschrijving wordt niet alleen tot uitdrukking gebracht *dat* een beleving zich voordoet, maar ook *wat* er wordt beleefd (vgl. Diemer 1971, 21). In dat geval wordt de beleving onderworpen aan elementaire logische operaties zoals "Unterscheiden, Gleichfinden, Grade der Verschiedenheit bestimmen, Verbinden, Trennen, Abstrahieren, mehrere Zusammenhänge zu einem verknüpfen, aus mehreren Tatsachen eine Gleichförmigkeit gewinnen" (GS V, 171-2; vgl. GS V, 83). De cruciale vraag is in hoeverre deze oordelen de innerlijke waarnemingen "getreu ausdrücken" (GS XIX, 49).

Het antwoord op deze vraag ontwikkelt Dilthey in aansluiting bij zijn in de vorige paragraaf besproken kritiek op Kants verabsoluteerde onderscheid tussen vorm en inhoud van het kennen. In het eerder geciteerde *Erfahren und Denken* stelt Dilthey, dat deze elementaire vormen van discursief denken niet achteraf op de objecten van de waarneming worden gedrukt, maar inherent zijn aan het waarnemen zelf (GS V, 83). Ze dienen te worden begrepen als de articulatie van de samenhang, die in de ervaring zelf is gegeven: "Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert" (GS V, 83). De elementaire logische operaties brengen met andere woorden geen 'nachträgliche' ordening in de beleving aan, maar *articuleren* slechts de structuur die inherent is aan de beleving. Dilthey geeft in de *Ideen* als voorbeeld het waarnemen van een toonreeks. De elementaire onderscheiding van de verschillende tonen in die reeks kan volgens Dilthey niet worden opgevat als een louter subjectieve synthese, maar dient begrepen te worden als een 'waarneming van de tweede graad', waarin wordt gearticuleerd wat in de samenhangende ervaring zelf is gegeven en waarbij geen wijziging plaatsvindt van het in de beleving gegevene (GS V, 150; GS VII, 42, 50).

Deze articulatie van het in de beleving gegevene is nu niets anders dan wat wordt uitgedrukt met het begrip 'Verstehen' (vgl. Ineichen 1975, 127). Met de articulatie door middel van de elementaire logische operaties van *wat* er in de beleving is gegeven, worden de onderscheiden elementen in hun onderlinge samenhang begrepen. Daarbij bevinden we ons in de eerder besproken hermeneutische cirkel van het verstaan: "Wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns faßbar zu machen. Eben daß wir im Bewußtsein von dem Zusammenhang des Ganzen leben, macht uns möglich, einen einzelnen Satz, eine einzelne Gebärde oder eine einzelne Handlung zu verstehen" (GS V, 172). Er vindt in het verstaan geen begrippelijke verklaring ('*Erklärung*') plaats, maar uitsluitend een verheldering ('*Aufklärung*') van het gegevene in de context van het geheel (vgl. Landgrebe 1928, 267; Makkreel 1975, 209, 280 en Bollnow 1985, 34).

De zojuist gegeven voorbeelden maken opnieuw duidelijk dat een vooronderstellingsvrije analyse in de filosofie niet bestaat. Ook onderstrepen zij nogmaals dat het verstaan door Dilthey niet primair als een geesteswetenschappelijke methode wordt opgevat, maar als een inherent kenmerk van de menselijke beleving (vgl. § 1.2 van hoofdstuk 4). Voor zoverre de descriptieve psychologie aanknoopt bij het alledaagse verstaan, kan men stellen dat zij "aus dem Erleben selber herauswächst und in diesem stets ihre festen Wurzeln behalten muß, soll sie gesund und hoch wachsen" (GS V, 173). Net als in de overige geesteswetenschappen gaat de praktijk bijna ongemerkt in de theorie over.

In de zojuist uiteengezette "*Intellektualität der Wahrnehmung*" (GS XIX, 335) meent Dilthey het beslissende punt te hebben gevonden voor de overwinning van het kentheoretisch skepticisme dat voortvloeit uit het hypothetische karakter van de verklarende psychologie. In *Erfahrung und Denken* drukt hij het aldus uit: "*Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt. Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit. Schon die bloße Analysis der logischen Formen und Prinzipien ist unmöglich, wenn wirklich der Vorstellungsablauf gänzlich vom Denkvorgang unterschieden ist ... Soll es ein nicht bloß hypothetisch gültiges Wissen geben, dann muß zwischen dem Wahrnehmen und Denken ein genetisches Verhältnis bestehen, welches die Dualität der Grundlagen der Erkenntnis aufhebt und so die bloß hypothetischen, vorausgesetzten, postulierten Beziehungen in objektiv gültige umwandelt*" (GS V, 83-4). In de *Ideen* voegt Dilthey daar aan toe: "Die formalen Kategorien sind aus solchen primären logischen Funktionen abstrahiert. Kant hätte daher auch nicht nötig gehabt, diese Kategorien aus dem diskursiven Denken abzuleiten. Und alles diskursive Denken kann als eine höhere Stufe dieser schweigenden Denkvorgänge dargestellt werden" (GS V, 149). Over de elementaire logische operaties, die het "weite und unermeßlich fruchtbare Gebiet des schweigenden Denkens" (GS V, 149) uitmaken, stelt hij dat zij "von der Auffassung der Bestandteile selber unabtrennbar sind" (GS V, 172).

Dilthey onderstreept dat de elementaire logische operaties niet alleen ten grondslag liggen aan het kenproces, maar evenzeer aan het willen en voelen. Ze vormen de "Voraussetzung und Bedingung alles Erfahrens" (GS XIX, 324). Hij herhaalt in de *Ideen* de in de *Einleitung* verdedigde these, dat in het verstaan behalve het kennen ook de wil en het gevoel een belangrijke rol spelen: "Wir erklären durch rein intellektuelle Prozesse, aber wir verstehen durch das Zusammenwirken aller Gemütskräfte in der Auffassung" (GS V, 172). Indien we een bepaalde beleving begrijpen dan vellen we geen louter constaterend oordeel over deze beleving, maar dan situeren we deze beleving in de context van de "Totalität

des Seelenlebens" (GS V, 172). Dat impliceert dat we tevens een beroep moeten doen op onze wil en ons (esthetische) gevoel. Dat maakt het verstaan tot een "lebendiger, künstlerischer Prozeß" (GS V, 175).

Op dit punt raakt de descriptieve psychologie de biografische en literaire beschrijving van de belevingen van (al of niet gefingeerde) personen. De psychologie die Dilthey voor ogen heeft, onderscheidt zich echter van de literaire articulatie van belevingen doordat zij een *systematische* beschrijving van de belevingen geeft en ze bovendien analyseert in hun structurele samenhang met andere belevingen: "Die beschreibende Psychologie muß zugleich analytische Psychologie sein" (GS V, 174). Het expliciteren van de algemene structuur van de psychische samenhang is de voornaamste taak van de beschrijvende psychologie: "Ihre Beschreibung und Analyse ist überwiegend auf die *in allen Individuen gleichartigen Bestandteile und die in allen gleichförmigen Prozesse des Seelenlebens* gerichtet. Sie möchte den Zusammenhang, wie er am normalen Menschen überall einstimmig auftritt, erfassen. Die ganze Menschheit bildet ihr Objekt, aber sie sucht das Gleichartige und Gleichförmige in ihr zu erfassen, unter Abstraktion von den individuellen Unterschieden..." (GS V, 241, curs. JdM). De beschrijvende en analyserende psychologie is dus, anders dan de biografische literaire beschrijving, niet gericht op de inhoud van de individuele beleving, maar op de structurele samenhang van de menselijke psyche ('Strukturzusammenhang des Seelenlebens'), tegen de achtergrond waarvan de individuele beleving eerst verstaanbaar is. Om die reden duidt Dilthey zijn descriptieve psychologie ook wel aan als een 'Strukturlehre' of 'Strukturpsychologie' (GS VII, 17).

Na deze nadere bepaling van de aard van de descriptieve en analyserende psychologie geeft Dilthey een programmatisch overzicht van de taken van deze discipline. Tot het algemene deel behoort volgens Dilthey vooraleerst de analyse van de *structuur* van de ontwikkelde psyche: "Sie wird also das Strukturgesetz finden müssen, durch welches die Intelligenz, das Trieb- und Gefühlsleben und die Willenshandlungen zu dem gegliederten Ganzen des Seelenlebens verknüpft sind" (GS V, 176). Het gaat daarbij, zo verheldert Dilthey het met een beeld, om de architectonische opbouw, en niet zozeer om de afzonderlijke stenen, het cement, of de handen die het gebouw hebben gemaakt. De beschrijving van deze structuur is volgens Dilthey onontbeerlijk om in de geesteswetenschappen tot objectieve uitspraken te kunnen komen. Objectief verstaan, zo drukt Dilthey het elders uit, is slechts mogelijk indien we ons innerlijke leven universeel maken (GS V, 281-82, vgl. GS I, 32, GS V 229). Omdat de psychische structuur een dynamisch karakter bezit, dienen we ook de *ontwikkeling* van deze structuur aan een nader onderzoek te onderwerpen (GS V, 176; vgl. Misch 1924, lxxi). Met behulp van een begripsonderscheid uit de linguïstiek van De Saussure kunnen we stellen dat Dilthey in de descriptieve en analyserende psychologie een *synchron*

en een *diachroon* gezichtspunt met elkaar verbindt (vgl. Lessing 1984, 275). Hoewel Dilthey het begrip 'levenscategorie' in de *Ideen* niet gebruikt, mogen we 'structuur' en 'ontwikkeling' opvatten als levenscategorieën in de in § 2.1 van hoofdstuk 4 uiteengezette betekenis.¹⁰ Aangezien iedere specifieke psychische samenhang wordt gekenmerkt door een bepaalde structuur en ontwikkeling hebben deze levenscategorieën ontologisch gezien een fundamenteel karakter. Op basis van deze fundamentele categorieën dient de descriptieve en analyserende psychologie vervolgens de historisch-specifieke samenhang van de drie genoemde kernen (kennen, voelen en willen) te onderzoeken.

Nu wees Dilthey er reeds in de *Einleitung* op, dat de complexiteit van de geestelijke samenhang de beschrijving en analyse ervan voor grote problemen plaatst. Het is om die reden aan te raden bij de analyse ook gebruik te maken van de objectivaties van de menselijke geest: "In Sprache, Mythos und religiösem Brauch, Sitte, Recht und äußerer Organisation sind Erzeugnisse des Gesamtgeistes vorliegend, in denen das menschliche Bewußtsein, mit Hegel zu reden, objektiv geworden ist und so der Zergliederung standhält. Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte" (GS V, 180).¹¹ In het licht van de nadruk die Dilthey in het voorafgaande legde op de rol van de innerlijke ervaring verbaast deze uitspraak op het eerste gezicht nogal. Weliswaar merkt Dilthey in de *Ideen* op dat de descriptieve psychologie vanwege de complexiteit van haar materiaal er niet onder uit kan "die Mangel der einzelnen Hilfsmittel gegeneinander zu kompensieren" (GS V, 199), maar deze uitspraak kan toch de spanning niet wegnemen die bestaat tussen een introspectieve en een historische benadering van de menselijke psyche. In het volgende hoofdstuk zal ik dit, aan de hand van de kritiek van enkele tijdgenoten van Dilthey op diens descriptieve psychologie, nader toelichten.

Tot de hulpmiddelen die Dilthey noemt, behoort ook het verstaan van andere personen. Het verstaan van andere personen door middel van een analogie-redenering bespraken we reeds in § 1.2 van hoofdstuk 4. In de *Beiträge* drukt Dilthey het als volgt uit: "Wir können zunächst das Verstehen eines fremden Zustandes

10. Een belangrijke aanwijzing daarvoor is, dat wanneer Dilthey in zijn geschriften na 1900 spreekt van levenscategorieën, hij niet alleen verwijst naar de in het fragment *Leben und Erkennen* genoemde categorieën als 'Selbigkeit' en 'Wert', maar ook naar de in de *Ideen* geanalyseerde categorieën 'structuur' en 'ontwikkeling' (zie GS VII, 231, 253, 262; vgl. Bollnow 1967, 144, 150v.).
11. Hiermee loopt Dilthey, net als in de *Einleitung*, vooruit op de latere trias van 'Erlebnis', 'Ausdruck' en 'Verstehen' (vgl. noot 7 van hoofdstuk 4). De verwijzing naar Hegel leert dat de dialectische structuur van de zelfkennis geen vrucht is van het werk na 1900, maar reeds in de descriptieve psychologie een belangrijke plaats inneemt, waarbij Dilthey de speculatieve dimensie van Hegels dialectiek overigens onverminderd blijft afwijzen.

als einen Analogieschluß auffassen, der von einem äußeren physischen Vorgang vermittels seiner Ähnlichkeit mit solchen Vorgängen, die wir mit bestimmten inneren Zuständen verbunden fanden, auf einen diesen ähnlichen inneren Zustand hingehet" (GS V, 277, vgl. GS V, 198-9). Anders dan in de *Einleitung* wijst Dilthey in de *Ideen* vooral op de grenzen van dit analogisch verstaan. Het staat ons slechts toe datgene te vatten, wat niet kwalitatief afwijkt van onze eigen beleving. Het vooronderstelt een gemeenschappelijke levensvorm. Het staat, zo drukt Dilthey het in een latere tekst uit, slechts een "Wiederfinden des Ich im Du" toe (GS VII, 191). Menselijke levensvormen die kwalitatief afwijken kunnen niet via het analogische verstaan worden begrepen. Dilthey wijst op het problematische karakter van de pogingen van mannen en vrouwen elkaar te doorgronden. De vraag of we kinderen kunnen wel echt kunnen begrijpen vormt het grondprobleem van de pedagogiek (GS XIX, 226). Aan het verstaan van niet-menselijke levensvormen zijn nog grotere problemen verbonden. Zo is het bijvoorbeeld onmogelijk te begrijpen welke ruimtevoorstelling een spin heeft (GS V, 199).¹²

2 De levenscategorieën structuur en ontwikkeling

Nadat Dilthey het programma en de middelen van de descriptieve en analyserende psychologie in grote lijnen heeft uiteengezet, werkt hij in het resterende deel van de *Ideen* de ontologische uitgangspunten van de descriptieve psychologie nader uit. Zijn aandacht gaat daarbij speciaal uit naar de levenscategorieën *structuur* en *ontwikkeling*, omdat deze de meest algemene kenmerken aanduiden van de opeenvolgende transcendentale structuren. Deze brengen ons op het spoor van de structuur- en ontwikkelingswetten die deze opeenvolging bepalen (GS V, 176; vgl. noot 9 en § 2.3 van hoofdstuk 4).

2.1 Structuur

Het begrip *structuur* wordt door Dilthey in een algemene en in een meer specifieke zin gebruikt. In zijn algemene gebruik is de term synoniem met het begrip 'samenhang', bijvoorbeeld wanneer Dilthey in plaats van descriptieve psychologie spreekt van structuurpsychologie. Meer specifiek definieert Dilthey het begrip als volgt: "Ich nenne Struktur die Artikulation oder Gliederung eines Ganzen" (geciteerd in GS V, xcvi). De psychische structuur in deze laatste betekenis wordt nu

12. Een zelfde argumentatie hanteert Wittgenstein, wanneer hij stelt dat we een leeuw niet zouden kunnen begrijpen, zelfs als hij zou kunnen spreken, omdat we met een leeuw geen gemeenschappelijke levensvorm delen (Wittgenstein 1975, 358).

volgens Dilthey gekenmerkt door drie eigenschappen. In de eerste plaats is de structuur geen aggregaat van losse elementen, maar een samenhangende eenheid. In de tweede plaats staat de structuur in een dynamische wisselwerking met het omringende milieu. In de derde plaats wordt de structuur gekenmerkt door een doelmatigheid *sui generis* (GS V, 211-213, vgl. GS XIX, 308-10). Deze door Dilthey aan de psychische structuur toegeschreven eigenschappen behoeven nadere toelichting.

De eerstgenoemde eigenschap duidt erop dat de structuur van de psyche een relatie van delen is, onafhankelijk van de wisselende inhouden (GS VII, 237, vgl. Bollnow 1967, 146-7). Kenmerkend voor het menselijke bewustzijn is de voortdurende wisseling van bewustzijnstoestanden. "Mitten im Wechsel dieser Vorgänge ist nur das permanent, was die Form unseres bewußten Lebens selber ausmacht: das Korrelatverhältnis des Selbst und der gegenständlichen Welt" (GS V, 200). Deze correlatie van ik en wereld is in tegenstelling tot de wisselende bewustzijnstoestanden zelf geen proces, maar permanent met alle inhouden verbonden. Dit maakt dat het bewustzijn, ondanks de permanente wisseling van inhouden, toch wordt gekenmerkt door een continuïteit in de zin dat noodzakelijk steeds een of andere inhoud in het bewustzijn aanwezig is. Dilthey maakt in dat verband de vergelijking met een wandeling door een landschap, waarbij steeds bepaalde aspecten uit het zicht verdwijnen, terwijl andere daarvoor in de plaats komen (GS V, 201).

Indien we een dwarsdoorsnede in de bewustzijnsstroom maken en er een bepaalde bewustzijnstoestand uit isoleren, dan valt er nog een kenmerk te onderscheiden. Iedere bewustzijnstoestand, en hiermee grijpt Dilthey terug op zijn eerdere analyse van de innerlijke ervaring in de *Einleitung*, wordt gekenmerkt door een gelijktijdig optreden van voorstellen, gevoel en wil (GS V, 201; vgl. GS XVIII, 146v.). Indien we bijvoorbeeld onze hand branden, dan wordt deze beleving niet enkel gekenmerkt door een onlustgevoel, maar ook steeds door een bepaalde gewaarwording van de situatie, en een wilsmoment dat tot uitdrukking komt in het wegtrekken van onze hand. Nu kan de verhouding tussen de verschillende aspecten van de bewustzijnstoestand van geval tot geval sterk verschillen (GS V, 203). Vaak duiden we een bewustzijnstoestand naar gelang van het dominerende aspect aan als een voorstelling, een wilsakt of een gevoel. Het gaat hierbij volgens Dilthey niet om een louter kwantitatief verschil, maar om een kwalitatief andere onderlinge verhouding of structuur: "So stehen in jedem vorstellenden Verhalten die Tätigkeiten der Aufmerksamkeit und die mit ihnen verbundenen Bewußtseinsregungen ganz im Dienste der Ausbildung der Vorstellung; die willentlichen Regungen sind in diese Bildungsvorgänge vorstellender Natur ganz eingetreten: sie gehen in ihnen auf. Daher entsteht der Schein eines bloß vorstellenden, willensfreien Verhaltens. Dagegen zeigt der Willensvorgang ein

ganz anderes Verhältnis zwischen dem Vorstellungsgehalt und der Volition, in ihm handelt es sich um ein Verhältnis sui generis zwischen Intention, Bild und künftiger Realität. Das Objektbild ist hier gleichsam das Auge des Begehrens, welches auf Realität gerichtet ist" (GS V, 204). Deze kwalitatief onderscheiden structuursamenhangen worden volgens Dilthey niet hypothetisch toegeschreven aan de beleving, maar worden van 'binnenuit' beleefd (GS V, 206). Toch kent Dilthey - en hier merken we opnieuw zijn schatplichtigheid aan de romantische traditie, in het bijzonder aan Schleiermacher op - een zeker primaat toe aan het gevoel. In het centrum van de psychische structuur staat volgens hem "ein Bündel von Trieben und Gefühlen von welchen aus der Lebenswert der Veränderungen in unserem Milieu abgemessen und die Rückwirkungen auf dasselbe eingeleitet werden" (GS V, 210).¹³ De verschillende elementen van de psychische samenhang vormen zo *functies* ten aanzien van de instandhouding, zij staan met elkaar in een functionele samenhang (GS V, 211). Er is sprake van een voortdurende wisselwerking tussen de psychische structuur en het milieu. Deze wisselwerking heeft als doel de aanpassing aan dit milieu: "Das Selbst findet sich in einem Wechsel von Zuständen, welche durch das Bewußtsein der Selbigkeit der Person als einheitlich erkannt werden; zugleich findet es sich bedingt von einer Außenwelt und zurückwirkend auf dieselbe, welche es dann doch in seinem Bewußtsein befaßt und von den Akten seiner sinnlichen Wahrnehmung bestimmt weiß. Indem so die Lebenseinheit sich von dem Milieu, in welchem sie lebt, bedingt und wiederum rückwirkend auf dasselbe findet, entsteht hieraus eine Ghederung ihrer inneren Zustände. Ich bezeichne dieselbe als die Struktur des Seelenlebens. Und indem die beschreibende Psychologie diese Struktur erfaßt, erschließt sich ihr der Zusammenhang, welcher die psychischen Reihen zu einem Ganzen verknüpft. Dieses Ganze ist das Leben" (GS V, 200).

Dilthey stelt nu vervolgens - op eigenzinnige wijze aanknopend bij de verbinding die in Kants KU wordt gelegd tussen het gevoel van lust en onlust en de teleologie: "Dieser seelische Strukturzusammenhang ist nun zugleich ein teleologischer. Ein Zusammenhang, welcher Lebensfülle, Triebbefriedigung und Glück zu erwirken die Tendenz hat, ist ein *Zweckzusammenhang*. Sofern die Teile in der Struktur so miteinander verbunden sind, daß die Verbindung Triebbefriedigung

13. Tot deze driften rekent Dilthey o.a. de voedings- en geslachtsdrift, beschermings- en afweersdriften e.d. Sommige formuleringen doen een biologisch standpunt vermoeden. Op veel andere plaatsen onderstreept Dilthey echter in overeenstemming met de algemene tendens van zijn levensfilosofie, dat men niet achter het in het bewustzijn gegeven leven kan gaan en dat men derhalve niet "hinter die konstitutiven Merkmale [des Lebens] kommen [kann]" (GS XIX, 347; vgl. GS V, 239 en Johach 1984, 108). De driften zijn met andere woorden geen hypothetische krachten of drijfveren 'achter' het leven, maar zijn inherent aan de beleving gegeven. Wanneer ze, zoals in de biologie, als oorzaken achter het leven worden geplaatst, hebben we van doen met een hypothese (GS V, 207).

und Glück hervorzurufen, Schmerzen abzuwehren geeignet ist, nennen wir ihn zweckmäßig. Ja in der seelischen Struktur allein ist der Charakter der Zweckmäßigkeit ursprünglich gegeben, und wenn wir etwa dem Organismus oder der Welt Zweckmäßigkeit zuschreiben, *so ist dieser Begriff nur aus dem inneren Erleben übertragen*. Denn jede Beziehung von Teilen zu einem Ganzen erhält erst aus dem in ihr realisierten Wert den Charakter der Zweckmäßigkeit, dieser Wert aber wird nur im Gefühls- und Triebleben erfahren" (GS V, 207 - curs. JdM). Er is in feite sprake van een "*subjektive immanente Zweckmäßigkeit*" (idem).¹⁴ Wanneer we aan de natuur een objectieve doelmatigheid toeschrijven, dan is dat slechts een hypothese, die zijn oorsprong vindt in de overdracht van een beleefde samenhang op de natuur. Dilthey knoopt hier aan bij de analyse van de levenscategorieën in *Leben und Erkennen* (zie § 2.1 van hoofdstuk 4), waarin hij liet zien, dat ook begrippen als substantie en causaliteit hun oorsprong vinden in de overdracht van een beleefde samenhang op de natuur buiten ons.

2.2 Ontwikkeling

De levenscategorie ontwikkeling is nauw verbonden met die van de structuur: "Erstreckt sich die Struktur desselben [bedoeld is de psychische samenhang] gleichsam durch seine Breite, so dehnt sich die Entwicklung in seine Länge aus ... Beide Arten von Zusammenhang bedingen einander" (GS V, 213). "Entwicklung ist nur möglich, wo ein Strukturzusammenhang zugrunde liegt" (GS V, 218). In de categorie van de ontwikkeling komt tot uitdrukking dat de psychische samenhang geen onveranderlijke structuur bezit, maar - en hierin komt het dynamische karakter van Diltheys structuurbegrip tot uitdrukking - aan een voortdurende verandering onderhevig is. Volgens Misch is dit dynamische structuurbegrip het resultaat van Diltheys kritiek op de kantiaanse verabsolutering van vorm en inhoud van de kennis (Misch 1924, lxxi). We kunnen deze vertijdelijking van het structuurbegrip ook begrijpen vanuit Diltheys in § 2.2 van hoofdstuk 4 besproken kritiek op Kants tijdsbegrip. De tijd is immers voor Dilthey geen apriorische

14. Terugblikkend op zijn argumentatie herhaalt Dilthey: "Es hat sich weiter ergeben, daß jeder Begriff von Zweckmäßigkeit und von Teleologie nur das in diesem Lebenszusammenhange Enthaltene und Erfahrene ausdrückt. Zweckmäßigkeit ist gar kein objektiver Naturbegriff, sondern bezeichnet nur die in Trieb, Lust und Schmerz erfahrene Art des Lebenszusammenhanges in einem tierischen oder menschlichen Wesen. Von innen gesehen, sucht die biologische Lebenseinheit die Bedingungen ihres Milieus zu benutzen, um Lustgefühl und Triebbefriedigung herbeizuführen. Von außen gesehen, und nach der angegebenen Hypothese ist dieselbe mit ihren Trieben und Gefühlen auf die Erhaltung ihrer Selbst und ihrer Gattung angelegt. Die Verbindung der so verschiedenen Vorgänge des Vorstellens, Fühlens und Wollens zu einem solchen Zusammenhang macht die Struktur des Seelenlebens aus" (GS V, 210).

vorm, die op de werkelijkheid wordt 'gedrukt', maar gaat ontologisch bezien aan het transcendente subject vooraf. Dat impliceert dat de apriorische structuur van dit subject geen tijdloze entiteit is, maar onderhevig aan veranderingen in de tijd.

Dilthey onderscheidt met betrekking tot de ontwikkeling van de structuur, net als Piaget na hem zal doen, kwalitatief verschillende stadia ('Stufen'), maar anders dan Piaget gaat Dilthey er niet vanuit dat iedere concrete ontwikkeling *dezelfde* opeenvolging van stadia vertoont. De ontwikkeling van de structuur ligt volgens Dilthey niet vast, maar wordt gekenmerkt door een grote openheid: "Liest man die Werke der Dichter oder die Biographien der Geschichtsschreiber, so blickt man in eine unermessliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungsgeschichten" (GS XIX, 316). Volgens Dilthey is het echter wel mogelijk in de grote verscheidenheid van ontwikkelingen een aantal algemene kenmerken van de psychische ontwikkeling aan te wijzen. Deze stellen ons in staat een algemene biografie van de mens op te stellen, die het te zamen met de structuuranalyse mogelijk maakt een individu op een adequate wijze te verstaan: "Indem die beschreibende Psychologie beide Betrachtungsweisen verbindet, strebt sie die Beschreibung und Analysis des reifen und fertigen Typus Mensch gleichsam durch eine allgemeine Biographie dieses Typus zu ergänzen. So können wir ja auch ein Individuum, so nahe es uns stehen mag, doch erst ganz verstehen, wenn wir erfahren, wie es geworden ist" (GS V, 213). Omgekeerd kunnen we de ontwikkeling slechts begrijpen vanuit het gerealiseerde doel: "Denn zuerst müssen wir ein gewisses Verständnis des Höhepunktes einer individuellen Entwicklung erlangt haben, bevor wir deren Stufen zu bestimmen vermögen, wie denn anderseits von der Kenntnis dieser früheren Stufen her das ausgestaltete individuelle Seelenleben eine hellere Beleuchtung empfängt" (GS V, 214).

Ten aanzien van de eerder genoemde wisselwerking tussen psychische structuur en zijn omgeving onderscheidt Dilthey nu drie klassen van voorwaarden: de corresponderende ontwikkeling van het lichaam, de inwerking van het fysische milieu en de invloed van de 'geistige Welt' (GS V, 214; vgl. GS VI, 95). Nu kan er slechts van ontwikkeling in strikte zin gesproken worden volgens Dilthey, indien deze invloeden op een actieve wijze door de psychische structuur zelf worden opgenomen (GS V, 214). Dilthey werkt dit nader uit met behulp van de eerder geïntroduceerde notie van de subjectieve, immanente doelmatigheid. De doelmatigheid van de levenssamenhang komt volgens Dilthey bij uitstek tot uitdrukking in de toenemende *articulatie* van de psychische structuur (GS V, 217). De aanpassing aan de omgeving leidt tot een steeds verdergaande *differentiatie* van de psychische structuur. Deze differentiatie gaat gepaard met een toenemende *integratie* van het geheel. Te zamen leiden deze processen van differentiatie en integratie tot wat Dilthey aanduidt als een "erworbene Zusammenhang des

Seelenlebens".¹⁵ Deze in de ontwikkeling verworven samenhang vertoont volgens Dilthey zowel algemene als meer individuele kenmerken: "Der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens, welcher in dem entwickelten Menschen vorliegt und gleichmäßig Bilder, Begriffe, Wertbestimmungen, Ideale, festgewordene Willensrichtungen usw. umfaßt, enthält konstante Zusammenhänge, welche gleichförmig in allen menschlichen Individuen wiederkehren, neben solchen, welche einem der beiden Geschlechter, einer Nation, einem Stande usw., schließlich dem einzelnen Individuum eigenthümlich sind" (GS V, 225-6).

De verworven samenhang kan worden begrepen als een geheel van regels dat de ervaring structureert. Deze samenhang, zo merkt Dilthey op in een tekst uit 1886 waarin hij deze notie voor het eerst introduceert, ligt ten grondslag aan alle theoretische uitspraken, handelingen en waarderungen van het individu: "Dieser Zusammenhang des Seelenlebens wirkt nun auf die im Blickpunkte des Bewußtseins befindlichen Vorstellungen oder Zustände. Es wird besessen und wirkt und ist doch nicht bewußt ... Die im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen und Zustände [sind] zu diesem Zusammenhang orientiert, an ihm begrenzt, bestimmt und begründet" (GS VI, 95; zie ook GS V, 180, 182; vgl. Makkreel 1969, 428). In navolging van wat we in het vorige hoofdstuk opmerkten over het historisch apriori, kunnen we de verworven samenhang opvatten als een *grammatica* die bepaalt welke zinnen gesproken kunnen worden (zie ook Bulhof 1980, 149). In de bespreking van Schleiermachers hermeneutiek merkten we op dat er in het spreken een voortdurende wisselwerking bestaat tussen de algemene structuur van de taal en de individuele taaluitingen (zie § 2.3.2 van hoofdstuk 3). Deze wisselwerking komt volgens Schleiermacher tot uitdrukking in de specifieke *stijl* van deze uitdrukkingen en in de semantische en grammaticale vernieuwing die in het creatieve (dichterlijke) spreken wordt gerealiseerd.

Dilthey vat de ontwikkeling van de verworven psychische samenhang op een vergelijkbare wijze op. Dat hoeft niet te verwonderen, wanneer we ons herinneren dat Dilthey de ontwikkeling van het historische apriori interpreteert vanuit Schleiermachers hermeneutiek (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4). Het is in dit verband kenmerkend dat de tekst uit 1886 waarin Dilthey de notie van de verworven samenhang introduceert, handelt over de dichterlijke verbeelding. In *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* zet Dilthey zich af tegen de (laat-romantische) idee dat het dichterlijke genie nauw verwant is met de waanzin. Volgens Dilthey is de scheppende kunstenaar juist de gezonde mens bij uitstek: "*Das Genie ist keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, der vollkommene Mensch*" (GS VI, 94). In het genie werkt de verworven samenhang "in einer sehr feinen

15. Op dit punt merken we opnieuw de overeenkomst op met Piagets genetisch structuralisme. Ook Piaget vat ontwikkeling op als een proces van voortdurende aanpassing aan het milieu, dat wordt gekenmerkt door een toenemende differentiatie en integratie (vgl. De Mul 1986 en RV 73-7).

und doch kraftvollen Weise regulierend" (GS VI, 95). Op basis van zijn verworven samenhang brengt de dichter een samenhang aan in de chaos van prikkels, waarnemingen, voorstellingen, herinneringen, verwachtingen etc. Nu merken we in § 1.3 van dit hoofdstuk op, dat het verstaan van belevingen opgevat moet worden als een *articulatie* van een impliciete orde. Het voorbeeld van de dichterlijke verbeelding leert nu, dat deze articulatie een scheppende component bezit. Op basis van de verworven samenhang laten zich verschillende samenhangen in de ervaring articuleren.¹⁶ De dichterlijke verbeelding brengt een *narratieve samenhang* aan in een reeks belevingen (vgl. § 4.3 van hoofdstuk 2 en § 1.4 van hoofdstuk 4). "Alle Dichter, die ich sah", zo merkt Dilthey op, "waren große Erzähler" (GS VI, 96-7). En in zijn analyse van het verstaan in de *Beiträge* identificeert Dilthey 'Beschreibung' en 'Erzählung' (GS V, 262). Wat het dichterlijke genie op exemplarische wijze bewerkstelligt, treffen we in meer of mindere mate in iedere (gezonde) mens aan. In de *Ideen* noemt Dilthey - met een verwijzing naar Schleiermacher - dit "einheitlich gestaltende Prinzip" kenmerkend voor de menselijke individualiteit en ontwikkeling: "Und hier erhält nun der Begriff der Entwicklung einen neuen Zug; in ihr werden die partikularen und zufälligen Bestimmtheiten der individuellen Anlage zu einem unter der gegebenen Bedingungen zweckmäßigen und einheitlichen Zusammenhang ausgebildet" (GS V, 232).

Hoewel Dilthey van mening is dat de ontwikkeling van de verworven samenhang "bis in das höchste Greisenalter" (GS V, 217) doorgaat, voegt hij daaraan toe dat naarmate de individuele ontwikkeling voortschrijdt en de psychische structuur vastere vormen aanneemt, de aanvankelijke ontvankelijkheid voor nieuwe ervaringen (en daarmee verdere ontwikkeling) afneemt: "In dem erworbenen seelischen Zusammenhang ist die Vergangenheit siegreich und schließt sich von neuen Wirklichkeiten ab, die Erinnerungen regieren" (GS V, 217-218). De aanvankelijke openheid, die garant staat voor de veelheid van individuele verschillen in ontwikkeling, spitst zich steeds meer toe op basis van het concrete ontwikkelingspatroon dat wordt gevolgd. De verworven samenhang gaat fungeren als een tweede natuur: "Die innere Form des Lebens ist fest geworden" (GS V, 219).

Het is volgens Dilthey evenwel onmogelijk om met betrekking tot de ontwikkeling op apriorische gronden een eindstadium te voorspellen, zoals dat in speculatief-metafysische filosofieën à la Hegel wordt gedaan (GS V, 122; vgl. GS VII, 245, 253). Evenzeer keert Dilthey zich tegen de natuurwetenschappelijke of biologische opvatting van ontwikkeling als het resultaat van een uitwendige wetmatigheid of een louter ontplooiing van iets dat in potentie al geheel gegeven is. Wan-

16. In een latere passage over het muzikale scheppen merkt Dilthey op dat deze activiteit wordt gekenmerkt door "ein Bedingtsein durch Vergangenheit und doch Insichhalten verschiedener Möglichkeiten, Explikation, die zugleich Schaffen ist" (GS VII, 231-2). In hoofdstuk 7 zal ik nader ingaan op deze scheppende explicatie.

neer er zich in de ontwikkeling van afzonderlijke individuen gemeenschappelijke patronen aftekenen, dan dient dit volgens Dilthey primair gezocht te worden in de *interne* samenhang van de ontwikkeling: "jede seelische Entwicklung [besteht] in einem *von innen bedingten* Zusammenhang von Veränderungen in der Zeitreihe" (GS V, 218, curs. JdM). De ontwikkeling van de verworven psychische samenhang dient begrepen te worden in termen van de voorstellingen, de gevoelens en de wil van het *zich* ontwikkelende individu (GS V, 223-4; vgl. Van Haaf ten e.a. 1986, 25, 27, 31). Door de scheppende en unieke inbreng van het individu is de menselijke ontwikkeling volgens Dilthey in principe onvoorspelbaar: "Wir können das, was im seelischen Verlauf einem erreichten Zustande demnächst folgen wird, nicht voraussagen. Nur nachträglich können wir die Gründe dessen, was geschehen ist, aufzeigen. Wir können von Motiven aus nicht die Handlungen voraussagen. Wir können nur von den Handlungen aus die Motive nachträglich analytisch vaststellen" (GS V, 224). En dat geldt a fortiori voor de historische ontwikkeling: "Und zwar zeigt die geschichtliche Entwicklung diesen selben Character. Gerade in den großen schöpferischen Epochen tritt eine Steigerung ein, welche aus den früheren nicht abgeleitet werden kann" (GS V, 224).

Hoewel Dilthey de term zelf niet hanteert, zouden we het naar Schleiermachers hermeneutiek gevormde model van menselijke ontwikkeling dat zich in de *Ideen* aftekent, *hermeneutisch* of *narratief* kunnen noemen. Dit ontwikkelingsmodel onderscheidt zich van mechanistische en organistische ontwikkelingsmodellen doordat het menselijke ontwikkeling niet primair begrijpt in termen van oorzaakelijkheid of functionaliteit, maar in termen van de *betekenis* die een handeling of uitspraak voor het zich ontwikkelende individu heeft in de context van de voorafgaande ontwikkeling (GS V, 272). Terwijl in het deductief-nomologisch model de mens metaforisch wordt opgevat als een complexe machine, en in het functionalistische model als een doelmatig organisme, wordt de mens in het narratieve model begrepen als een zich in de tijd ontvouwend *verhaal* (vgl. Van Haaf ten e.a. 1986, 37v., 48v.; Makkreel 1975, 378). Net als in een verhaal verwijzen alle handelingen en uitspraken van de zich ontwikkelende mens naar elkaar en kunnen slechts worden begrepen in het licht van de ontwikkeling van het geheel. Omgekeerd valt het geheel (levens)verhaal slechts te begrijpen uit de afzonderlijke delen. Het onvoorspelbare karakter van het verdere verloop deelt de menselijke ontwikkeling eveneens met het verhaal (zie verder § 2.2.3 van hoofdstuk 9). Het verhaal is in Diltheys narratieve model echter niet uitsluitend een metafoor, maar verwijst tevens naar het kenmerkende vermogen van de mens een narratieve samenhang in zijn belevingen aan te brengen.

Het in deze tweevoudige zin narratieve karakter van Diltheys ontwikkelingsmodel komt bij uitstek tot uitdrukking in de vele voorbeelden die hij ontleent aan de literatuur en de muziek. Zo lezen we bijvoorbeeld in een nagelaten fragment:

"Die Erlebnisse verhalten sich wie in einem Andante einer Sinfonie Motive auftreten, sie werden entwickelt (Explikation), und das Entwickelte wird zusammengekommen (Implikation)" (GS VI, 316; vgl. GS V, 224-5 en GS VII, 220-221). Het voor het narratieve model kenmerkende begrip 'betekenis' ('Bedeutung') wordt door Dilthey in de *Ideen* nog niet op de voorgrond geplaatst. In de opsomming van de levenscategorieën in het fragment *Die Kategorien des Lebens*, dat een jaar voor de *Ideen* werd geschreven, wordt het slechts als laatste genoemd (GS XIX, 374; zie § 2.1 van het vorige hoofdstuk). In hoofdstuk 7 zullen we echter zien, dat hij de 'Bedeutung' in zijn latere hermeneutische geschriften beschouwt als één van de meest fundamentele levenscategorieën.

3 De fundering van normen in de 'erworbene seelische Zusammenhang'

Dilthey meent met de in de descriptieve psychologie beschreven psychische samenhang ook een "festen Standort" (GS X, 9) te hebben gevonden voor het morele oordelen en handelen van de mens, en daarmee ook voor de in de *Einleitung* genoemde normatieve taak van de geesteswetenschappen (vgl. § 1.2 van hoofdstuk 4). Dilthey is daarbij niet zozeer gericht op het rechtvaardigen van concrete normen of waarden, maar op een meta-ethische explicatie van de mogelijkheid van het morele oordelen en handelen.

Dilthey's analyse van de normatieve dimensie van de psychische structuur brengt hem opnieuw in kritisch debat met Kants transcendentiaalfilosofie. Dit debat was Dilthey reeds aangegaan in zijn 'Habilitationsschrift' *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* uit 1864 (GS VI, 1-55), en in zijn uiteenzetting van Kants filosofie in het eerste deel van *Leben Schleiermachers* uit 1870 (GS XIII/1, 114-32). Zoals steeds, stemt hij op belangrijke punten in met Kants transcendentiaalfilosofie. In het 'Habilitationsschrift' onderschrijft Dilthey Kants analyse van het synthetische karakter van de praktische rede en stelt hij: "Das unermessliche Verdienst Kants liegt in der Entdeckung von dem absoluten Wert des guten Willens..." (GS VI, 17). Ook in *Leben Schleiermachers* luidt het dat in Kants analyse van het morele oordeel en de plicht de "für alle Zeiten festgestellte Anfang der moralischen Analyse" ligt (GS XIII/1, 116). Aanknopen bij Kant spreekt Dilthey van praktische categorieën.

Dilthey kritiseert Kant evenwel op drie punten (vgl. Ineichen 1984, 56). In de eerste plaats kritiseert hij de scherpe scheiding tussen de inhoud en de vorm van het morele in de KpV. Dilthey vat deze scheiding op als een consequentie van de - in het voorafgaande geanalyseerde - scheiding die Kant in de KrV maakt tussen

de vorm en de inhoud van het theoretische kennen (GS XIII/1, 118).¹⁷ Daarmee samenhangend stelt Dilthey in de tweede plaats dat Kant op eenzijdige wijze alle morele verschijnselen reduceert tot het begrip van de plicht. Het gevolg is dat zijn ethiek "mit der lebendigen Welt selber in Widerspruch [gerät]" (GS VI, 17). In de derde plaats verwijt Dilthey dat Kant de werkelijke gronden van het moreel goede handelen niet blootlegt: "Es bleibt die Aufgabe, gegenüber dem abstrakten Sittengesetz Kants die sittlichen Beweggründe, die wirklich inmitten der das Leben erfüllenden mächtigen Motive den Willen zu bestimmen, zu sammeln, zu läutern, aus dem Wesen des Menschen zu begründen, in diesem Zusammenhang sie zu einer herrschenden Macht zu erheben" (GS XIII/1, 127).

Reeds in zijn 'Habilitationsschrift' stelt Dilthey, vooruitlopend op de taken van de latere descriptieve psychologie, dat de oplossing van de genoemde problemen moet worden gezocht in de beschrijving en analyse van het "zweckvolle System" van onze "moralische Organisation" (GS VI, 20). Deze morele dimensie van de immanente teleologie van de psychische structuur, die Dilthey in de *Ideen* kort aanstipt, komt meer uitgebreid aan de orde in zijn *System der Ethik*. "Die innere Erfahrung", zo stelt Dilthey daar, "enthält in sich Verantwortlichkeit, Pflicht, Freiheitsbewußtsein, das Sich-selbst-Vergessen als Merkmal des Sittlichen, das Sich-selbst-Aufopfern als seine schönste Blüte" (GS X, 44). Deze het morele bewustzijn uitmakende verschijnselen worden door Dilthey opgevat als een 'Faktum des Bewußtseins'. Dit morele bewustzijn heeft volgens Dilthey geen apriorische status, maar heeft zich ontwikkeld uit meer elementaire aandriften en attitudes, zoals zorg voor de naaste, medelijden, respect voor de belangen van de ander e.d. (GS X, 80). Er is hier sprake van een analogie met de genese van het discursieve denken uit de elementaire logische operaties (zie § 1.2 hierboven; vgl. Ineichen 1975, 175). In een brief aan Yorck uit 1890 vat Dilthey het aldus samen: "Der Mensch ist im Kern ein Bündel von Trieben. Dieses Bündel trenne ich auseinander. Ich zeige, wie nun nach den psychischen Gesetzen ... Züge des Willens als eines Lebens höheren Grades entstehen: ein solcher ist innere Steigerung, in jedem Zustand wirkend, was dem Streben nach Entfaltung, Vollkommenheit, einer falschen Abstraktion, entspricht, und von den Gefühlen her in allen Vorstellungen, Bildern, Trieben wirkt. Ein anderer höherer Zug, sehr zusammengesetzt in seinem Ursprung, liegt darin, daß wir, nicht Atome, in allen Einzeltrieben einen mitbedingenden Zug von Mitteilung, Anteil, Gemeinsamkeit usw. haben. Der dritte höhere Zug ist, daß wir Andere als Selbstzweck zu achten in unserer psychischen Konstitution uns genötigt finden" (B 90-1).

De ontwikkeling van het morele bewustzijn is niet willekeurig, maar wordt

17. Deze synthetische functie van het morele oordelen bij Kant bestaat, zoals we in § 3 van hoofdstuk 2 opmerkten, uit het ondergeschikt maken van de zinnelijke neigingen (de inhoud) aan de zedelijke wet (de redelijke vorm).

gestuurd door de immanente teleologie van het leven: "Die allgemeinste Bedingung allgemeingültiger Regeln oder Normen des Seelenlebens, der auf es gegründeten Kultursysteme ... liegt in dem *teleologischen Charakter des Seelenlebens*" (GS IX, 185). Normatief handelen betekent voor Dilthey met andere woorden het zich richten naar de in het leven immanent gegeven doelmatigheid. "Die Struktur jedes Teiles der geistigen Welt ist nun bedingt durch den Zusammenhang, welcher besteht zwischen dem teleologischen Charakter der Gliederung des Seelenlebens, der so entstehenden Anforderung der *Vollkommenheit* an diese und dem Ausdruck derselben in den *Normen*, andererseits der *Entwicklung*, welche in diesem teleologischen Charakter angelegt ist" (GS IX, 182).

Het voorafgaande impliceert dat Dilthey, anders dan Kant, geen normen en waarden erkent die het leven transcenderen (GS X, 16; vgl. § 1.4 van hoofdstuk 1). Morele normen en waarden ontwikkelen zich zowel bij het individu als in de samenleving in de loop van de tijd. Ze zijn immanent aanwezig in het zich ontwikkelende leven: "Was sittlich sei, darauf kann nicht a priori geantwortet werden ... Wir müssen die moralische Evolution befragen und in verschiedenen Epochen wird diese eine erheblich verschiedene Antwort geben" (GS X, 88). Dilthey valt in dat verband niet alleen de verabsolutering van de plicht bij Kant aan, maar ook het utilisme van Bentham en Mill, dat in weerwil van zijn empirische uitgangspunt bestaat uit een abstracte constructie op basis van één enkel tijdloos principe, namelijk het grootste goed voor het grootste aantal.

In zijn ethiek hoopt Dilthey Kants rigide scheiding tussen 'Sein' en 'Sollen' te overwinnen. Zijn onderzoek is gericht op "eine Untersuchung *dessen, was ist*, als des Fundamentes aller Gebote und aller Ideale" (GS VI, 2). Dit lijkt Dilthey dicht bij een naturalistische denkfout te brengen, die later door Husserl en, speciaal met betrekking tot de ethiek, door Moore krachtig is veroordeeld (vgl. Ineichen 1975, 181). Maar net zo min als Dilthey vervalt tot een ongenueanceerd psychologisme, vervalt hij tot de naturalistische drogreden. Expliciet stelt hij: "Es ist wahr, daß die Untersuchung der Handlungen der Menschen, der Veränderungen ihrer Gewohnheiten wie des Stetigen in denselben wertlos ist für die Grundlegung der Ethik. Keine Brücke führt von der Anschauung menschlicher Charaktere und ihres verworrenen Handelns zu dem Sollen, dem Ideal" (GS V, 67). Op basis van het principe 'Sollen impliziert Können' wil Dilthey slechts laten zien, dat en hoe de psychische structuur normatief oordelen en handelen mogelijk maakt. Toch meent Dilthey dat het op grond van zijn structuurtheorie mogelijk moet zijn in het 'Sein' een 'Hindeutung auf das Sollen' te vinden (GS VI, 2). Vanwege het dynamische karakter van de menselijke natuur zal een dergelijke 'Hindeutung' weliswaar niet uitmonden in de fundering van absolute, tijdloze normen en waarden, maar een dergelijke fundering wordt door Dilthey op grond van zijn historisch bewustzijn ook in het geheel niet voor mogelijk gehouden. Het is de eindige mens

niet gegeven zich op absolute waarden te beroepen, laat staan deze te funderen. Maar dit besef impliceert geenszins een volledig moreel relativisme. We kunnen ons beroepen op normen, die zich in de verworven psychische samenhang hebben ontwikkeld uit natuurlijke drijfveren, en die zich met de verdere ontwikkeling van deze samenhang verder zullen ontwikkelen. In § 1 van hoofdstuk 8 zal ik aan de hand van een concreet voorbeeld aantonen, dat het inzicht in de principiële eendigheid van de fundering van morele normen geenszins een knieval voor één of andere vorm van moreel nihilisme impliceert.

4 Structuur, type en individualiteit

In de bespreking van de *Einleitung* in het vorige hoofdstuk merkten we op dat Dilthey "die Verschiedenheit von individuellen Einheiten" het meest wezenlijke kenmerk acht van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid (GS I, 109, 111). In navolging van Schleiermacher vat Dilthey de menselijke individualiteit in dit eerste boek van de KhV op als een onherleidbare singulariteit. De gerichtheid van de descriptieve psychologie op in alle individuen voorkomende gelijkvormige structuren lijkt op het eerste gezicht op gespannen voet te staan met deze eerdere nadruk op de onherleidbaarheid van de individuele ontwikkeling. In de hiervoor besproken analyse van de verworven psychische samenhang doet Dilthey evenwel aan beide gezichtspunten recht, wanneer hij stelt dat de verworven samenhang behalve "konstante Zusammenhänge, welche gleichförmig in allen menschlichen Individuen wiederkehren" ook samenhangen te zien geeft die "dem Individuum eigenthümlich sind" (GS V, 225-6; vgl. § 2.2 hierboven). Er valt mijns inzien veel voor dit genuanceerde standpunt te zeggen. Het kan immers niet worden ontkend dat we in de levenservaring van andere mensen veel van onze eigen ervaringen herkennen, maar dat deze ons tevens confronteert met eigenaardigheden die moeilijk zijn te begrijpen (zie het eind van § 1.3 hierboven). De herkenning kan zelfs optreden met betrekking tot ervaringen die zich in een ander ontwikkelingsstadium voordoen dan dat waarin wij ons (als individu en/of als historisch subject) bevinden en met betrekking tot ervaringen uit een ons vreemde cultuur. Anderzijds doet de vervreemding door het onbekende zich ook voor, ja vaak zelfs juist voor, in de omgang met hen met wie we het meest intiem zijn (vgl. Steiner 1990, 183). In het vervolg zullen we zien dat Dilthey deze visie op een vruchtbare wijze zal uitwerken in zijn latere hermeneutische geschriften. Uitgangspunt van de latere analyse van het (hogere) verstaan is dat dit zich altijd afspeelt in het spanningsveld tussen het bekende en het vreemde (zie § 3.3.3 van hoofdstuk 7).

In het slothoofdstuk van de *Ideen*, dat in zijn geheel gewijd is aan het vraagstuk van de verhouding tussen de algemene structuren en de individuele mens,

ontvouwte Dilthey echter een theorie van de individuatie, die zich niet laat rijmen met de zojuist genoemde opvatting over de verhouding tussen het algemene en het individuele. Daar stelt Dilthey namelijk dat individuen louter *kwantitatieve* variaties zijn van een gemeenschappelijke structuur. Dilthey vat deze theorie als volgt samen: "*Individualitäten unterscheiden sich nicht voneinander durch das Vorhandensein von qualitativen Bestimmungen oder Verbindungsweisen in der einen, welche in der anderen nicht wären ... Die Gleichförmigkeit der menschlichen Natur äußert sich darin, das in allen Menschen (wo nicht anormale Defekte bestehen) dieselben qualitativen Bestimmungen und Verbindungsformen auftreten. Aber die quantitativen Verhältnisse, in denen sie sich darstellen, sind sehr verschieden voneinander; diese Unterschiede verbinden sich in immer neuen Kombinationen, und hierauf beruhen dann [zunächst] die Unterschiede der Individualitäten*" (GS V, 229). Dat impliceert dat de individualiteit slechts kan worden bepaald door een vergelijking van een individu met andere individuen onder het gezichtspunt van een algemeen begrip: "Die Beschreibung hat nur an den allgemeinen Begriffen, welche nach ihrer Natur Gleichförmigkeiten an dem Besonderen ausdrücken, die Hilfsmittel, um dies Besondere darzustellen. Analysis kann nur Beziehungen des Gleichförmigen zugrunde legen, um die Verhältnisse, welche an einem Eigentümlichen stattfinden, im Denken zu erfassen und darzustellen. Sie muß, um sich dem Besonderen zu nähern, eben die Beziehungen zu erfassen streben, in welchen es zum Allgemeinen steht" (GS V, 228-9). Op zich is dit laatste nog niet zo gek. In dit boek proberen we ons bijvoorbeeld een beeld van de individualiteit van Diltheys filosofie te vormen, door deze filosofie met behulp van algemene begrippen (zoals 'transcendentiaalfilosofie', 'hermeneutiek', 'positivisme', 'idealisme' etc.) te vergelijken met voorlopers, tijdgenoten en latere denkers. We kwamen deze *vergelijkende methode* eerder tegen bij Schleiermacher, die haar noodzakelijk achtte voor het begrijpen van de individuele stijl (zie § 2.3.3 van hoofdstuk 3). We zagen echter ook dat Schleiermacher deze methode niet voldoende acht. Naast de vergelijkende methode pleit hij voor de divinatorische, waarin getracht wordt de in laatste instantie onherleidbare individualiteit "unmittelbar aufzufassen" (HK 109). Als we bij het hierboven gebruikte voorbeeld aansluiten, zouden we kunnen wijzen op het feit, dat een enkele zin van Dilthey - bijvoorbeeld het citaat dat ik dit boek als motto meegaf - ons een zelfstandige en onmiddellijke indruk kan geven van de unieke inhoud en stijl van zijn denken. Het verstaan springt steeds heen en weer tussen vergelijking en divinatie. In de theorie van de individuatie in de *Ideen* lijkt er echter geen plaats te zijn voor het intuïtief-divinatorische moment.

Dat geeft Diltheys vergelijkende methode een sterk reductionistisch karakter, dat door diverse auteurs wordt teruggevoerd op de invloed die Dilthey heeft ondergaan van de in wetenschappen als de botanica en zoölogie ontwikkelde

morfologische theorie van het *type* (zie o.a. Landgrebe 1928; 288v. Rodi 1969, 113v. en Lessing 1984, 283-6). "In einem solchen Typus", zo vat Dilthey het uitgangspunt van deze theorie samen, "sind mehrere Merkmale, Teile oder Funktionen regelmäßig miteinander verbunden" (GS V, 270). Een dergelijk type blijft ondanks zijn ontwikkelingsverloop en aanpassing in zijn grondstructuur identiek. Dat Dilthey deze morfologische reductie van individuele verschillen tot één enkele grondstructuur in de *Ideen* aangrijpt, lijkt mij het gevolg te zijn van de veronachtzaming van het onderscheid dat hij elders maakt tussen de *aard* en de *structuur* van de psychische samenhang (zie de §§ 2.2 en 2.3 van hoofdstuk 4 en § 1 van dit hoofdstuk). De in de *Ideen* gepresenteerde theorie van de individuatie bevestigt opnieuw hoe moeilijk Dilthey zich heeft kunnen losmaken van de kantiaanse filosofie. Tegen deze theorie kan dezelfde kritiek worden ingebracht als Dilthey tegen Kant heeft ingebracht, namelijk dat zij een ontoelaatbare scheiding aanbrengt tussen vorm en inhoud. Met Dilthey kan tegen Dilthey worden geargumenteed dat de ontwikkeling van de verworven psychische samenhang niet kan worden losgemaakt van de individueel verschillende inhouden (zie § 1.2 hierboven). De zich ontwikkelende structuren zijn immers geen 'eeuwige vormen' die aan de inhouden voorafgaan, maar articulaties van specifieke relaties tussen inhouden. Op grond van de verschillende inhouden doen zich, zoals Dilthey op andere plaatsen terecht opmerkt, kwalitatief verschillende ontwikkelingen van de structuur voor (zie bijv. GS V, 230, 270 en GS XIX, 316). Dat impliceert dat individuen de werkelijkheid niet alleen op basis van verschillende transcendentale structuren ervaren, maar dat ook de ontwikkeling daarvan individueel verschillende patronen te zien geeft. Eerst wanneer dit wordt erkend, kan het vraagstuk van het verstaan zich in al zijn facetten aan ons voordoen.

Eerst dan ook laat zich aan de twee verschillen die we in de excursie in § 2.2 opmerkten tussen Diltheys en Piagets ontwikkelingstheorie een fundamenteel derde punt van verschil toevoegen, op grond waarvan de beide andere eerst ten volle begrepen kunnen worden. Piaget gaat er namelijk vanuit dat alle individuen dezelfde ontwikkelingsstadia doorlopen. Omdat Piaget pretendeert al deze stadia te overzien, gaat hij er impliciet van uit alle uitingen van de individuen die zich in de verschillende stadia bevinden te kunnen begrijpen. Wanneer de uitgangspunten van Diltheys descriptieve psychologie consequent worden doorgevoerd, dan ontstaat een ontwikkelingsmodel met een groot aantal individuele vertakkingen, die als een rivierdelta uitwaaien. De theoreticus, die zich zelf in een van de vele vertakkingen bevindt, heeft dan geen directe toegang meer tot het totaal. Hoewel zowel Piaget als Dilthey de menselijke ontwikkeling opvatten als een steeds verdergaande differentiatie van een initiële grondstructuur, neemt deze differentiatie volgens Piaget bij ieder individu in principe dezelfde vorm aan. Op basis van Diltheys uitgangspunten is het niet uitgesloten dat bepaalde differentia-

ties zich bij alle individuen voordoen (bijvoorbeeld die tussen kennen, willen en voelen), maar wordt er terecht rekening mee gehouden dat andere differentiaties niet algemeen zijn, maar bijvoorbeeld voortvloeien uit specifieke socialiseringsprocessen, of uit culturele of zelfs strikt individuele eigenaardigheden. Deze verschillen lijken zich te kunnen voordoen omdat de ontwikkelende mens altijd een actief aandeel heeft in zijn ontwikkeling. Hierin ligt juist het wezenlijke onderscheid tussen fysische en biologische ontwikkelingen, die met een onafwendbare noodzakelijkheid verlopen (bijvoorbeeld de ontwikkeling van een eikel tot een eik) en typisch menselijke ontwikkelingen die zich op basis van dergelijke fysische en biologische ontwikkelingen voltrekken. Kenmerkend voor deze narratieve ontwikkelingen is de vrijheid die eruit spreekt: "Und zwar zeigt die Geschichte den Menschen, unter den Bedingungen der Erdoberfläche sich entwickelnd, allmählich von seiner Naturbedingtheit sich loslösend. Notwendigkeit und Freiheit sind die beiden Seiten des Vorgangs. Im Notwendigen liegt die Grundlage, in der Freiheit das Ziel" (GS XIX, 295; vgl. de §§ 1.1 en 1.2 van hoofdstuk 4; zie ook Van Haaften et al. 1986, 25-8, 31).¹⁸

Dat het vraagstuk van het verstaan op basis van de door Dilthey in de *Ideen* voorgestelde theorie van de individuatie niet werkelijk aan de orde kan worden gesteld, heeft Landgrebe in zijn lezenswaardige Dilthey-studie uit 1928 overtuigend aangetoond. Volgens Landgrebe wordt de hermeneutische benadering van de descriptieve psychologie door deze theorie gereduceerd tot een aan de natuurwetenschappen ontleende kwantificerende *verklaring* van de individualiteit. Daardoor geraakt deze psychologie in tegenspraak met haar hermeneutische uitgangspunt: "Der eigentlichen Frage des Verstehens sind wir mit dieser Theorie der Individuation noch nicht näher gerückt, ja sie wird vielmehr dadurch verdeckt und dafür gesorgt, daß sie gar nicht aufkommen kann. Denn das Verstehen scheint ja danach nichts zu sein als ein Subsumieren unter irgendwie bereits bestehende Typen" (Landgrebe 1928, 283). Het verstaan wordt in dit geval, in een kantiaanse terminologie uitgedrukt, gelijkgesteld met het vellen van een bepalend oordeel, en dus opgevat als een louter verstandelijke aangelegenheid (vgl. § 4.2 van hoofdstuk 2). Daarmee wordt de historiciteit en het gevoelsmatige en voluntaire aspect van het verstaan, door Dilthey zelf met verve verdedigd, totaal miskend. Volgens

18. Vgl. de volgende uitspraak: "Das Prinzip, das hier innerhalb der Individuation zur Geltung gelangt, kann als das der *Entwicklung* bezeichnet werden. Diese Verschiedenheiten und Entwicklungsstufen finden wir aber in der ganzen organischen und geistig geschichtlichen Welt in inneren Verhältnissen zu dem physischen und geistigen Milieu, in welchem sie auftreten ... Die höchste Stufe, in welcher diese Züge der Individuation alles Wirklichen auftreten, ist das menschlich-geschichtliche Leben. Auch auf diese Stufe bilden Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit die Grundlage der Individuation, diese erreicht aber hier ihren Höhepunkt. An ihr haften nun auch hier ein selbständiges Interesse. Während wir in der Natur das Gesetzliche suchen, wird hier das Singulare zum Gegenstande des Wissens" (GS V, 270-1).

Landgrebe heeft Dilthey zich hier tezeer laten leiden door de theoretische instelling van de natuurwetenschappen: "Solchem Typifizieren liegt ein rein theoretisches Verhalten zugrunde, eine Haltung der bloßen Betrachtung, des bloßen Vernehmens, und die Dinge werden in ihr so genommen, wie sie sich in dieser Haltung darbieten, also nach ihrem 'Aussehen', (εἶδος) als bloß vorhandene, abgesehen von allen Bedeutsamkeitscharakteren. Was mit diesem Typifizieren erreicht werden kann, ist ein bloß theoretisches Kenntnisnehmen, aber nicht ein lebendiges Erfassen der Tiefe fremden Wesens, das immer ein Sichselbstverstehen in sich schließt" (Landgrebe 1928, 283-4).

Dat ook Dilthey zelf niet tevreden was met zijn in de *Ideen* uiteengezette theorie van de individuatie komt niet alleen tot uitdrukking in een aantal uitspraken in het slothoofdstuk van de *Ideen*, die de vooronderstelling van één kwalitatief onveranderlijke grondstructuur tegenspreken¹⁹, maar vooral ook in de een jaar na de *Ideen* gepubliceerde *Beiträge zum Studium der Individualität*. In deze studie pleit hij voor een aan de beschrijvende psychologie complementaire *vergelijkende psychologie*. Ofschoon Dilthey de vergelijkende psychologie presenteert als een uitwerking van de theorie van de individuatie die hij in de *Ideen* had voorgesteld en verschillende uitspraken daar ook daadwerkelijk bij aansluiten, spreekt uit de *Beiträge* een opvatting van het verstaan van individualiteit die wezenlijk verschilt van die uit het slothoofdstuk van de *Ideen* en die beter aansluit bij zijn hermeneutische of narratieve ontwikkelingsmodel.

In de *Beiträge* introduceert Dilthey de vergelijkende psychologie als volgt: "Die beschreibende und zergliedernde Psychologie breitet sich in der vergleichenden Psychologie aus, wie der Stamm eines Baumes in seinen Zweigen. Das beschreibende und zergliedernde Verfahren setzt sich in dem Vergleichen fort. Während aber die allgemeine Psychologie, auf welche ich mich in der letzten Abhandlung [bedoeld is: *Ideen*] beschränkt habe, die Gleichförmigkeiten des Seelenlebens zu ihrem Gegenstände hat, sucht die vergleichende gerade die individuellen Differenzen, die Abstufungen der Unterschiede und die Verwandtschaften einer *wissenschaftlichen Behandlung* zu unterwerfen" (GS V, 241; curs. JdM). De vergelijkende psychologie dient zich daarbij primair te richten op de "*typische Grundformen des Seelenlebens*", die samenhangen met verschillen in leeftijd, geslacht, ras, nationaliteit, maatschappelijke stand, geografische invloeden, het historische tijdvak en dergelijke (GS V, 241, curs. JdM). In aansluiting

19. Zo merkt hij in tegenspraak met de hierboven geciteerde these dat individuen zich niet kwalitatief van elkaar onderscheiden (GS V, 229) direkt daarop volgend op dat kwantitatieve verschillen kunnen omslaan in *kwalitatieve* (GS V, 230). Met deze opmerking ondergraaft hij de vooronderstelling van één gemeenschappelijk structuur. Ook in tegenspraak daarmee is dat Dilthey Humboldts en Schleiermachers opvatting van de onherleidbaarheid van de individualiteit volledig zegt te onderschrijven (GS V, 227-8).

bij het slothoofdstuk van de *Ideen* merkt Dilthey op: "Die vergleichende Psychologie möchte nun beschreiben, wie in solchen typischen Grundformen bestimmte Züge regelmäßig verbunden sind, sie möchte die Gründe hiervon erforschen und die Prozesse erkennen, welche in dieser Besonderung des allgemeinen Seelenlebens wirksam sind" (GS V, 242). De vergelijkende psychologie zou door deze analyse van de typische grondvormen de oplossing mogelijk maken van het "große Problem der Individuation" (GS V, 266).

In het vervolg gaat de aangekondigde analyse van het wetenschappelijke verstaan van de individualiteit echter onverwacht over in een bezinning op het artistieke verstaan. Nadat hij in de eerste paragraaf (van de gepubliceerde versie²⁰) van deze studie de *hermeneutische* methode van de geesteswetenschappen - die bestaat in de 'Beschreibung' ofwel 'Erzählung' van unieke samenhangen (GS V, 262) - van de verklarende methode van de natuurwetenschappen heeft onderscheiden, en in de tweede de psychologie heeft aangeduid als hun "Grundwissenschaft", die op basis van deze beschrijvingen "generelle Wahrheiten" - d.w.z. "die Erklärungsprinzipien für die in dieser Welt bestehende Individuation" - opstelt, richt hij zich in de derde en veruit langste paragraaf namelijk op de wijze waarop de kunst de voor de historische wereld kenmerkende individualiteit tot uitdrukking brengt.

Dilthey begint zijn uiteenzetting met de opmerking dat de artistieke uitbeelding van de individualiteit een eigen waarde heeft, die door de wetenschappen niet teniet wordt gedaan: "Das, was diese Künste über die menschlich-geschichtliche Welt und deren Individuation in ihr aussprechen, das behält auch nach jeder wissenschaftlichen Erforschung dieses Gebietes seinen selbständigen Wert. Kein wissenschaftlicher Kopf kann je erschöpfen, und kein Fortschritt der Wissenschaft kann erreichen, was der Künstler über den Inhalt des Lebens zu sagen hat. Die Kunst ist das Organ des Lebensverständnisses" (GS V, 273-4). In het voorgaande merkten we reeds op dat volgens Dilthey met name de romankunst ons inzicht biedt in de "unermeßliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungsgeschichten" (GS XIX, 316). De reden waarom de artistieke uitbeelding van de individuele ontwikkelingsgeschiedenis ons zo aanspreekt is volgens Dilthey gelegen in het "typische Sehen und Darstellen" van de kunstenaar (GS V, 279).

Dilthey knoopt hier opnieuw aan bij een notie die hij in zijn esthetische geschriften uit de jaren 1886-1887 had ontwikkeld (vgl. Landgrebe 1928, 284). In *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* (1886) introduceert Dilthey namelijk niet alleen het begrip van de verworven psychische samenhang, maar ook het

20. Het oorspronkelijke manuscript van de *Beiträge*, dat de titel *Über vergleichende Psychologie* droeg, bestond uit 5 paragrafen. In de gepubliceerde versie liet Dilthey, om redenen die in de §§ 2 en 3 van het volgende hoofdstuk aan de orde komen, de eerste en de laatste paragraaf weg en veranderde hij de oorspronkelijke titel in *Beiträge zum Studium der Individualität*.

begrip van het "typische Sehen und Darstellen" om de eerder besproken *scheppende articulatie* van de kunstenaar aan te duiden (zie § 2.2 hierboven). Anders dan de in de *Ideen* voorgestelde theorie van de individuatie stelt Dilthey hier nadrukkelijk dat het typische niet vooraf is gegeven, maar dat de dichter "das Typische, das Idealische hervorbringt" (GS VI, 101). In het derde hoofdstuk van *Die Einbildungskraft der Dichter* (1887), dat als titel draagt *Das Typische in der Dichtung* licht Dilthey het typische zien en uitbeelden als volgt toe: "Bilder und ihre Verbindungen werden von den Gefühlen aus transformiert; aber nicht in einem leeren Raume, sondern inmitten des Getriebes von all den psychischen Prozessen, welche beständig an unserem Erfahrungskreis wirken, ja von dem ganzen erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens aus, welcher das unwillkürliche Schaffen beeinflusst. Bilder und ihre Verbindungen überschreiten daher wohl die gemeinen Erfahrungen des Lebens; aber was so entsteht, das repräsentiert doch diese Erfahrungen, lehrt sie tiefer begreifen und näher ans Herz ziehen" (GS VI, 185). Het typisch zien is met andere woorden het vermogen om in het singuliere en toevallige het wezenlijke te articuleren: "Wir bezeichnen das so aus dem Wirklichen herausgehobene Wesenhafte als das *Typische*. Das Denken bringt Begriffe hervor, das künstlerische Schaffen Typen" (GS VI, 186). Het type gaat, net zoals dat bij Kant het geval was met de door het genie geschapen esthetische Idee, fungeren als een *norm* of *regel*, aan de hand waarvan we een zekere ordening aanbrengen in de complexe, door tal van toevalligheden onoverzichtelijke werkelijkheid (zie § 4.2.3 van hoofdstuk 2). Met zijn uitbeelding van de liefde van Romeo en Julia, zo merkt Dilthey in aansluiting bij de genoemde esthetische geschriften in de *Beiträge* op, schiep Shakespeare een typische opvatting van de liefde, die ons de liefde sindsdien met andere ogen doet zien (vgl. GS V, 279). Het vatten van het 'typische' door de dichter vereist, om nogmaals de terminologie van Kant te gebruiken, het vermogen reflecterend te oordelen, dat wil zeggen om in het bijzondere het algemene te zien. Deze opvatting van het 'typische' lijkt aan te knopen bij wat Schleiermacher als de divinatorische methode aanduidt, aangezien het typische zien door Dilthey wordt opgevat als een onmiddellijk vatten van het individuele (GS VI, 187). De schrijver komt niet tot zijn uitbeelding van het typische door het individu verstandelijk met tal van andere individuen te vergelijken, maar juist door het in zijn onherleidbare individualiteit uit te beelden: "So entsteht ein Typus. Ein Individuum war das Original; ein Typus ist jedes echte Porträt, geschweige denn jede Gestalt in einem Figurengemälde. Auch die Poesie kann nicht abschreiben, was vor sich geht. Wenn ein Dramatiker ein wirkliches Gespräch kopieren vermöchte, mit all dem Zufälligen, Inkorrekten, Läppischen, Gedehten, das ihm anhaften mag, so wird er die Leser langweilen: wieweit bleibt ere so in der Wirkung hinter der genialen Verdichtung und Erhöhung zurück, welche das Zufällige, das Impulsive, das Versinken mitten im Ge-

sprache in uns selbst *zugleich steigert und simplifiziert*: aber immer wird auch ein solcher Versuch abzuschreiben durch die Subjektivität dessen, der hört, erinnert, nachbildet, bedingt sein, da alle diese Vorgänge vom Zusammenhang der erworbenen Begriffe und Bilder aus beeinflusst werden" (GS V, 282, curs. JdM). Net als Kant en Schleiermacher onderstreept Dilthey in dit citaat dat het dichterlijke scheppen een bijzondere genialiteit vereist, die niet aan de hand van regels kan worden geleerd, aangezien deze hier juist worden geschapen.

Dat Dilthey het 'typische zien en uitbeelden' introduceert aan de hand van de dichterlijke verbeelding betekent ook in dit geval niet dat het volgens hem beperkt blijft tot de dichterlijke verbeelding. Het doet zich evenzeer voor in de alledaagse levenservaring en in de geesteswetenschappen die daarbij aansluiten. In de *Beiträge* gaat hij uitvoerig in op de rol van het typisch zien en uitbeelden in de geesteswetenschappen. Hij merkt op dat ook de historicus, wanneer hij het wezen van een bepaalde periode tracht te doorgronden, op het typisch zien aangewezen. Datgene wat we typisch achten voor de Renaissance is niet vooraf gegeven, maar wordt op grond van de beschikbare historische bronnen en zijn unieke verworven psychische samenhang door de historicus geschapen. De consequentie hiervan is dat het singuliere niet alleen tot object wordt van de wetenschap, maar dat ook wordt ingezien dat het subject van de wetenschappelijke uitspraak een strikt singulier subject is: "Gemäß diesen Verhältnissen hat auch die *wissenschaftliche Auslegung oder Interpretation* als *kunstmäßig* nachbildende Verstehen immer etwas Geniales, d.h. sie erlangt erst durch innere Verwandschaft und Sympathie einen hohen Grad von Vollendung ... Es gibt keinen wissenschaftlichen Prozeß, welcher dieses lebendige Nachbilden als untergeordnetes Moment hinter sich zu lassen vermöchte. Hier ist der mütterliche Boden, aus dem auch die abstraktesten Operationen der Geisteswissenschaften immer wieder ihre Kraft ziehen müssen" (GS V, 278). "Hieraus ergibt sich, daß die Darstellung der Individuation immer subjektiv, und zwar *persönlich, national* und in *geschichtlicher Abfolge* bedingt ist" (GS V, 283).

De uiteenzetting in de *Beiträge* maakt duidelijk hoezeer de descriptief-psychologische analyse van de psychische samenhang uitloopt op het vraagstuk van het hermeneutische verstaan. In hoofdstuk 7 zal aan de orde worden gesteld hoe Dilthey dit vraagstuk in zijn geschriften na 1900 verder zal ontwikkelen, waarbij we zullen zien dat daarbij - in het kader van de *Weltanschauungslehre* - ook het begrip van het 'type' op een vruchtbare wijze verder zal worden uitgewerkt. Eerst zullen we ons echter richten op de revisie waaraan Dilthey zijn descriptieve psychologie in antwoord op de kritiek van een aantal tijdgenoten onderwerpt.

Diltheys pogingen om door middel van de descriptieve psychologie de geesteswetenschappen te funderen, worden gekenmerkt door een aantal zwaarwegende problemen. Deze hebben hem er toe aangezet een aantal fundamentele uitgangspunten van zijn KhV opnieuw te doordenken. In hoofdstuk 1 merkten we op, dat de kritiek die Dilthey in de jaren negentig jaren van verschillende zijden op zijn descriptieve psychologie kreeg daar een belangrijke rol in heeft gespeeld. Daarom zullen we in dit hoofdstuk wat langer stilstaan bij deze kritiek en bij Diltheys onmiddellijke reacties daarop. In het volgende hoofdstuk zullen we bezien welke neerslag een en ander heeft gekregen in de geschriften uit de periode na 1900.

Na een kritische beschouwing van de these dat zich in het werk van Dilthey in de jaren negentig een fundamentele breuk zou voordoen (§ 1), ga ik in § 2 in op het verwijt dat de experimenteel psycholoog Ebbinghaus in zijn in 1885 verschenen recensie van de *Ideen* richt tegen Diltheys 'armchair-psychology' (§ 2). Daarna bespreek ik de kritiek die door de neo-kantianen Windelband en Rickert in respectievelijk 1894 en 1898 is ingebracht tegen Diltheys demarcatie van natuur- en geesteswetenschappen en tegen zijn toekenning van het primaat aan de psychologie in de fundering van de geesteswetenschappen (§ 3). Vervolgens zal Husserls in de *Logische Untersuchungen* (1900/01) geformuleerde kritiek op het psychologisme aan de orde worden gesteld (§ 4). Tenslotte zal ik nader ingaan op de relatie tussen Dilthey en Nietzsche (§ 5). Hoewel beide laatstgenoemde filosofen een aantal belangrijke levensfilosofische uitgangspunten delen, vinden we bij Nietzsche een scherpe kritiek op het bewustzijnsfilosofische uitgangspunt dat Dilthey in zijn descriptieve psychologie, ondanks een aantal essentiële wijzigingen, niet werkelijk heeft losgelaten. De these die zal worden verdedigd, is dat naast het werk van Schleiermacher vooral ook dat van Nietzsche Dilthey heeft aangezet tot een hermeneutische herinterpretatie van zijn descriptieve psychologie.

1 De misleidende these van Diltheys 'Kehre'

In de biografische schets in hoofdstuk 1 zagen we dat Dilthey na de voltooiing van zijn descriptief-psychologische geschriften in het wintersemester 1895/1896

buitengewoon verlof opnam om de vele ontwerpen, fragmenten, aantekeningen en afzonderlijk gepubliceerde geschriften op basis van het *Berliner Entwurf* uit 1893 uit te werken tot het langverwachte tweede deel van de *Einleitung*. Zoals werd opgemerkt, brak Dilthey echter, onder andere vanwege de heftige kritiek die Ebbinghaus op zijn descriptieve psychologie richtte, zijn werkzaamheden al spoedig weer af (zie § 1.7 van hoofdstuk 1). Het zal dan tot na 1900 duren voordat Dilthey zijn KhV weer opneemt. Opvallend is dat Dilthey in zijn geschriften na 1900 niet pooft het tweede deel van de *Einleitung* op basis van de ontwerpen uit de jaren tachtig en negentig alsnog te voltooien, maar de KhV van de grond af aan opnieuw begint, waarbij niet langer de psychologie, maar de hermeneutiek de centrale discipline lijkt te zijn geworden.

Deze feiten hebben aanleiding gegeven tot de these dat zich bij Dilthey tussen 1895 en 1900 een fundamentele wending heeft voltrokken van een psychologische naar een hermeneutische fundering van de geesteswetenschappen. Deze these, door Spranger reeds in 1912 naar voren gebracht en door Groethuysen herhaald in zijn voorwoord in GS VII (v-x), vinden we in een belangrijk deel van de oudere Dilthey-literatuur terug. Bollnow bijvoorbeeld heeft haar in zijn zeer invloedrijke monografie verdedigd (Bollnow 1967, 214). Diltheys 'Kehre' wordt daarbij vaak verbonden met de kritiek die door Ebbinghaus, Windelband, Rickert, Husserl en Nietzsche tegen zijn psychologi(sti)sche geschriften is ingebracht. Gesteld wordt dan, dat Dilthey deze geschriften na de genoemde wending naar de hermeneutiek volledig zou hebben afgezworen, aangezien gebleken was dat de descriptief-psychologische benadering een doodlopende weg was.¹

Zowel tegen een strikte scheiding van de psychologische en de hermeneutische periode als tegen de these, dat Dilthey onder invloed van de hierboven genoemde geschriften in zijn latere periode de structuur-psychologische benadering achter zich zou hebben gelaten, zijn verschillende argumenten aan te voeren. In de eerste plaats, zo bleek uit het voorgaande, speelde de hermeneutiek in Diltheys werk reeds ver voor 1900 een belangrijke rol. Niet alleen als object én methode van zijn historisch onderzoek (de Schleiermacher-biografie) speelt de hermeneutiek een belangrijke rol, maar ook in zijn filosofische werk staan hermeneutische thema's als dat van de cirkelstructuur van het verstaan centraal (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4). Omgekeerd grijpt Dilthey in zijn geschriften van na 1900 met grote

1. Zo stelt Plantinga in zijn studie over het historisch verstaan bij Dilthey: "since the excursion into psychology really represents a *cul-de-sac* in the progression of Diltheys thought, we should regard the post-1900 writings as a 'Fortsetzung' more of the *Einleitung* than of the *Ideen*" (Plantinga 1975, 55). Voor het feit dat Dilthey nergens spreekt van een dergelijke wending geeft Plantinga de psychologische (sic) verklaring dat Dilthey het niet over zijn hart heeft kunnen verkrijgen toe te geven dat de psychologische fundering waar hij decennia lang aan had gewerkt uiteindelijk tot falen gedoemd bleek te zijn.

regelmaat terug op de structuurpsychologische geschriften.² Meer nog dan uit de gepubliceerde werken wordt dit duidelijk in het nagelaten werk, dat in GS XVIII en XIX is opgenomen. De in deze delen bijeengebrachte teksten uit de periode 1865-1895 ten behoeve van het tweede deel van de *Einleitung* laten zien dat de hermeneutische benadering in het latere werk geen volledige breuk betekent met de vroegere structuurpsychologische benadering, maar er veeleer uit voortvloeit of er zelfs reeds in besloten ligt (vgl. Rodi en Johach 1982, lv).

Een aanwijzing voor de nauwe samenhang van structuurpsychologie en hermeneutiek vormen *Die Fortsetzungen der Abhandlung von 1875* uit de jaren 1875 en 1876 (GS XVIII, 57-111). In *Manuskript I* ontwikkelt Dilthey de grondgedachten van de structuurpsychologische benadering, die hij in 1894 in de *Ideen* weer opneemt; in *Manuskript II* slaat hij de weg in van de hermeneutische benadering, die weliswaar eerst na 1900 nader door hem zal worden uitgewerkt, maar die hem er reeds in 1892-93 (dus nog voor de uitwerking van zijn structuurpsychologie in de *Ideen* en de daarop volgende kritiek) en opnieuw in 1900 (dus nog voor Husserls *Logische Untersuchungen*) toe aanzette de hermeneutiek het uitgangspunt te noemen voor de fundering van de geesteswetenschappen (zie noot 2 van het volgende hoofdstuk). Deze vroege hermeneutische aanzetten spreken de opvatting tegen, dat Dilthey eerst naar aanleiding van de kritiek van Ebbinghaus en Husserl een hermeneutische wending maakte (vgl. Johach en Rodi 1977, xviii).³

Dat de opvatting dat Dilthey onder invloed van Husserl zijn structuurpsychologische benadering zou hebben opgegeven onhoudbaar is, wordt temeer duidelijk als we bedenken dat Husserls *Logische Untersuchungen* door Dilthey (en overigens ook door de latere Husserl) niet zozeer als een kritiek, maar als een *bevestiging* van de met de descriptieve psychologie ingeslagen weg werden opgevat (zie § 4 hieronder). De discussies met Husserl, zowel als die met Windelband en Rickert, hebben Dilthey niet zozeer genoopt tot het opgeven van de descriptieve psychologie als wel tot een revisie van een aantal problematische aspecten ervan. Het feit dat Dilthey aan het eind van de jaren negentig weer intensief gaat werken aan het tweede deel van zijn *Leben Schleiermachers*, dat Schleiermachers filosofische en theologische systeem tot onderwerp heeft, en zich in dat kader opnieuw intensief bezig houdt met de bestudering van Schleiermachers hermeneutische geschriften (GS XIV/1 en GS XIV/2; GS V, 317-338), zal er overigens

2. Zo treffen we in de *Aufbau* uit 1910 herhaaldelijk passages aan die letterlijk zijn overgenomen uit de structuurpsychologische geschriften uit de jaren negentig. Een aantal voorbeelden geeft Misch in de *Anmerkungen* in GS V, 425.
3. Dat de latere hermeneutiek de psychologische structuurtheorie vooronderstelt leert ook het boek van Plantinga, die in weerwil van zijn opvatting dat Dilthey zijn psychologische geschriften afzwoer, in zijn uitleg van Diltheys hermeneutische geschriften na 1900 met grote regelmaat gebruik maakt (en vanwege de complementariteit ook *moet* maken) van denkbeelden uit de geschriften uit de 'psychologische periode'.

waarschijnlijk mede toe bijgedragen hebben dat Dilthey zijn descriptieve psychologie op een meer hermeneutische wijze is gaan interpreteren.

We zullen in hoofdstuk 7 zien dat deze hermeneutische interpretatie enkele fundamentele herzieningen in de descriptieve psychologie met zich mee brengt. Van een fundamentele breuk met, of zelfs van een volledige afwijzing van de descriptieve psychologie is evenwel geen sprake.⁴

2 Ebbinghaus' recensie van de *Ideen*

Van alle kritiek die de *Ideen* opriepen is die van de experimenteel psycholoog Ebbinghaus naar alle waarschijnlijkheid voor Dilthey het meest pijnlijk geweest, en voor de toenmalige Dilthey-receptie het meest invloedrijk. De pijnlijkheid vloeide vooral voort uit het feit dat Dilthey goed bevriend was met zijn vroegere student Ebbinghaus (vgl. § 1.7 van hoofdstuk 1). Dilthey had Ebbinghaus een exemplaar van zijn *Ideen* toegezonden met het verzoek om een beoordeling en constructieve kritiek (vgl. Rodi en Lessing 1984, 10-13). Ebbinghaus was echter zo geschokt door wat hij opvatte als een onterechte kritiek op de verklarende psychologie, dat hij Dilthey niet alleen persoonlijk antwoordde, maar ook een ruim veertig pagina's tellende vernietigende recensie publiceerde in het *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*.⁵ Het leeuwedeel van deze recensie is gericht tegen Diltheys gebrekkige en karikaturale weergave van de oudere verklarende psychologie en zijn gebrek aan kennis van de nieuwere ontwikkelingen. Daarom raakt deze kritiek volgens Ebbinghaus de oorzaak van dat de verklarende psychologie niet werkelijk, Diltheys aanval is niet meer dan een "Stoß in die Luft; eine Kette von schiefen Darstellungen, Unklarheiten, Unbilligkeiten bringt er, nicht neue und ersprießliche Resultate. Was empfohlen wird, ist den Psychologen bestens bekannt und wird allseitig geübt. Was getadelt wird, wird ... von niemandem erstrebt" (Ebbinghaus 1896, 84). Deze kritiek is niet geheel zonder grond. Diltheys uiteenzetting van Wundt bijvoorbeeld, is op zijn best eenzijdig te noemen (zie Bulhof 1980, 213, noot 30).

In verband met Diltheys verdere ontwikkeling is het echter interessanter te bezien welke zakelijke kritiek Ebbinghaus tegen Diltheys alternatieve descriptieve

4. De these van de 'Kehre' heeft overigens in de meer recente, op GS XVIII en XIX gebaseerde, secundaire literatuur sterk aan populariteit ingeboet. Buiten het kleine wereldje van de 'Dilthey-Forschung' treffen we haar echter nog vaak aan.
5. In een brief van 27 oktober 1885 verklaarde Ebbinghaus Dilthey zijn besluit om met zijn kritiek in de openbaarheid te treden als volgt: "Auf soviel Unbilligkeit gegenüber der gegenwärtigen Psychologie und sowenig Klarheit darüber, daß das, was Sie den Leuten empfehlen, eben das ist, was die Leute längst treiben, war ich eigentlich nicht vorbereitet!" (geciteerd in Rodi en Lessing 1984, 11).

psychologie inbrengt.⁶ Een eerste verwijt, dat we op impliciete wijze aantreffen in de begeleidende brief aan Dilthey, is dat de descriptieve psychologie er ten onrechte van uitgaat dat het mogelijk zou zijn psychologische kennis vanuit een 'arm-chair' te verkrijgen (Ebbinghaus, geciteerd in Rodi en Lessing 1984, 11). Ebbinghaus lijkt daarbij te veronderstellen dat de descriptieve psychologie *hetzelfde* resultaat nastreeft als de verklarende psychologie, maar dan door middel van een minder inspanning vergende (introspectieve) methode, die de onderzoeker zou ontslaan van de moeizame experimentele toetsing. Dilthey wil echter niet, zoals de verklarende psychologie, empirische kennis van de menselijke psyche verkrijgen, maar is gericht op een transcendente analyse van datgene wat in het menselijke leven steeds is voorondersteld. Een dergelijke analyse onthult de voorwaarden, op basis waarvan een verklarende psychologie eerst mogelijk is. Ebbinghaus' kritiek is evenwel niet geheel verwonderlijk, aangezien Dilthey deze transcendente vraagstelling op een nogal misleidende wijze vat in een objectiverende taal. Hij vat met andere woorden dat wat constitueert met dezelfde termen als het geconstitueerde.⁷

Het tweede inhoudelijke punt van Ebbinghaus' kritiek betreft de mogelijkheid onbetwifelbare kennis van de psyche te verkrijgen door een zuivere (d.w.z. hypothesen vermijdende) descriptie: "Die Unsicherheiten der Psychologie beginnen gar nicht erst mit ihren Erklärungen und hypothetischen Konstruktionen, sondern bereits mit der einfachen Feststellung des Tatbestandes. Eben das Beschreiben und Zergliedern, das bei Dilthey gleichsam von der Garantie allgemeingültiger Gewißheit der Resultate getragen erscheint, bringt schon Zweifel und widerstreitende Resultate in Fülle mit sich" (Ebbinghaus 1896, 81). Deze kritiek lijkt meer hout te snijden, vooral ook omdat Dilthey zelf op grond van hermeneutische overwegingen de mogelijkheid van een vooronderstellings-vrije fundering van de geesteswetenschappen reeds in de jaren tachtig met recht had ontkend. In feite snijdt Ebbinghaus, zonder het woord in kwestie te gebruiken, met zijn kritiek de problemen aan die kleven aan de cartesische introspectie, waarvan Dilthey, ondanks zijn kritiek op Descartes, in de descriptief-psychologische niet volledig is losgekomen.

6. Tot de minder zakelijke kritiek kan Ebbinghaus' kritiek op het programmatische karakter van de *Ideen* worden gerekend, dat wil zeggen op het feit dat Dilthey "viel Rahmen, aber leider wenig Füllung" biedt (Ebbinghaus 1896, 82). Hetzelfde kon immers ook gezegd worden van de verklarende psychologie, die in die tijd een niet minder sterk programmatisch karakter bezat.
7. De Boer maakt precies hetzelfde verwijt aan Husserl. Alhoewel Husserl, zoals we hierna zullen zien, de transcendente vraagstelling op een meer heldere wijze onderscheidt van de empirische, blijft ook hij het transcendente niveau in objecttermen vatten (De Boer 1989, 167). Eerst Heidegger zal met zijn nadrukkelijke onderscheid tussen de niveaus van het ontische en het ontologische expliciteren wat in de fenomenologie van Dilthey en Husserl nog slechts op impliciete wijze aanwezig is (zie § 2.1 van hoofdstuk 8).

Dilthey onderneemt verschillende pogingen om met een artikel op Ebbinghaus' kritiek te reageren. Het is niet onwaarschijnlijk, dat het tweede punt van kritiek er de oorzaak van is geweest dat hij geen kans zag een van deze pogingen ook werkelijk op bevredigende wijze af te ronden. Uiteindelijk volstaat Dilthey ermee, in de reeds bij de drukker liggende *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/6) een passage toe te voegen waarin hij de voornaamste denkbeelden uit de *Ideen* kort herhaalt (waarbij hij vooral het misverstand probeert weg te nemen dat ten grondslag ligt aan het eerste punt van kritiek van Ebbinghaus) en met een beknopte verwijzing naar diens kritiek vasthoudt aan de mogelijkheid van een zuivere beschrijving.⁸

We zullen in het vervolg van dit hoofdstuk zien dat Dilthey, mede onder invloed van Nietzsches kritiek, de introspectie niet langer zal opvatten als het exclusieve middel om kennis van de menselijke geest te verkrijgen. Maar alvorens daarop in te gaan, staan we eerst wat langer stil bij de relatie tussen Dilthey en de neo-kantianen Windelband en Rickert, en die tussen Dilthey en Husserl.

3 De neo-kantiaanse kritiek op Diltheys classificatie van de wetenschappen

In de bespreking van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* in hoofdstuk 4 zagen we dat Dilthey een belangrijk deel van het eerste boek besteedt aan de demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen. We merkten daar reeds op, dat Dilthey dit onderscheid niet primair verbindt met een verschil in object. Het probleem van een dergelijke demarcatie is immers dat verdedigers van de natuurwetenschappelijke benadering in dat geval niet zonder reden zouden kunnen stellen dat alles, ook de geest en zijn produkten, uiteindelijk deel uitmaakt van de natuur, zoals die door de natuurwetenschappen wordt bestudeerd. In het bijzonder de positivistische verdedigers van de verklarende psychologie als Ebbinghaus brachten dit argument naar voren. In de *Einleitung* en de *Ideen* koos Dilthey om die reden dan ook voor een ander demarcatiecriterium: het type van ervaring waarop deze wetenschappen zijn gebaseerd. Dit criterium zal Dilthey, zoals we nog zullen zien, de waardering opleveren van Husserl, die Diltheys analyse van de innerlijke ervaring niet zonder reden beschouwt als een geniaal voorstadium van de fenomenologische analyse. De neo-kantianen van de Badense (of Zuid-Duitse) School hebben zich echter op dit punt scherp tegen Dilthey gekeerd en hem gedwongen zijn standpunt in deze te verfijnen.

8. Onder de indruk van de kritiek van Ebbinghaus trok Dilthey de eerste en de laatste paragraaf van de *Beiträge* terug van publikatie en wijzigde hij de oorspronkelijke titel *Über vergleichende Psychologie* in de meer bescheiden titel *Beiträge zum Studium der Individualität*.

3.1 Windelbands kritiek op Diltheys demarcatie criterium

Deze kritiek werd het eerst verwoord door de neo-kantiaan Wilhelm Windelband, de grondlegger van de Badense School, in *Geschichte und Naturwissenschaft*, zijn *Straßburger Rektoratsrede* uit 1894. Windelband gaat in zijn rede in op de sinds Kant ondernomen pogingen om de ervaringswetenschappen te classificeren. Evenals Dilthey - in deze staan Dilthey en de neo-kantianen samen tegenover het positivisme - onderkent Windelband de noodzaak een kentheoretisch onderscheid te maken tussen de natuurwetenschappen en de geesteswetenschappen. Hij laat zich bijzonder kritisch uit over een demarcatie van deze typen wetenschap op basis van hun onderscheiden object. Maar ook Diltheys alternatief wijst Windelband resoluut af. Met betrekking tot de demarcatie op basis van het object stelt Windelband dat het hier een antieke tweedeling betreft, die weliswaar in de moderne filosofie in het voetspoor van Descartes nog lange tijd overeind is gehouden, maar waarvan de rechtmatigheid door de moderne kenleer ernstig wordt betwijfeld (Windelband 1924, II 142).

Met betrekking tot Diltheys demarcatie op basis van de uiterlijke en de innerlijke ervaring (een onderscheid dat volgens Windelband opgevat kan worden als het op 'subjektive Formel gebrachte' zakelijke onderscheid tussen natuur en geest), merkt Windelband op dat de juistheid van de aanname van een innerlijke ervaring (introspectie) heden ten dage met recht sterk in twijfel wordt getrokken (Windelband 1924, II 142). Maar het grootste probleem voor Windelband is nog wel dat het zakelijke en het formele onderscheid niet volledig congruent zijn. Het duidelijkst komt dat volgens Windelband aan het licht als we naar de psychologie kijken. Vanuit het zakelijke onderscheid bezien behoort de psychologie tot de geesteswetenschappen en vormt zij er zelfs de grondslag van, maar als we haar vanuit het formele onderscheid tussen de verschillende typen ervaring benaderen, dan dient de psychologie "vom Anfang bis zum Ende" tot de natuurwetenschappen te worden gerekend (Windelband 1924, II 143).

Als alternatief criterium voor het onderscheid tussen de verschillende wetenschappen stelt Windelband een "rein *methodologische*, auf logische Begriffe zu gründende Einteilung" voor (Windelband 1924, II 144, curs. JdM). Het wezenlijke, in feite reeds op Plato en Aristoteles teruggaande onderscheid tussen de verschillende ervaringswetenschappen is volgens Windelband dat sommige wetenschappen algemene, apodiktische oordelen vellen, en andere wetenschappen singuliere, assertorische oordelen. Op grond van dit onderscheid stelt Windelband voor de ervaringswetenschappen op te delen in *nomothetische* en *idiografische* wetenschappen: "Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die

immer sich gleichbleibende Form, zum andern Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist - wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf - in dem einen Falle *nomothetisch*, in dem anderen *idiographisch*" (Windelband 1924, II 145). In tegenstelling tot de nomothetische wetenschappen zijn de idiografische niet zozeer gericht op verklaring, als wel op portrettering van eenmalige en individuele historische gebeurtenissen. Daarom zijn de idiografische wetenschappen volgens Windelband nauwer verbonden met de kunsten dan met de natuurwetenschappen. Ofschoon Windelband erkent dat de meeste wetenschappen in feite niet strikt nomothetisch of idiografisch zijn, maar zich tussen deze extremen in bevinden, besluit hij met de vaststelling dat "das Gesetz und das Ereignis (...) als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander stehen" (Windelband 1924, II 160).

In Diltheys oorspronkelijke manuscript *Über vergleichende Psychologie* is de eerste paragraaf een reactie op Windelbands rede uit 1894.⁹ Om te beginnen verdedigt Dilthey de mogelijkheid van de innerlijke waarneming. Wat Diltheys verdediging interessant maakt, is dat hij Windelband verwijt de 'innere Wahrnehmung' ten onrechte te identificeren met de introspectie. Teruggrijpend op de *Ideen* stelt Dilthey dat de innerlijke waarneming in de descriptieve psychologie noodzakelijk steeds aangevuld wordt met een *reflectie* op het aldus waargenomen. Deze reflectie duidt Dilthey met een beroep op Kant nadrukkelijk aan als *transcendentiaal*. Zoals de *Kritik der reinen Vernunft* begrepen moet worden als een reflectie op de subjectiviteit van de uiterlijke waarneming, zo reflecteert de descriptief psycholoog op de innerlijke waarneming, met als gevolg dat deze vorm van ervaring de grenzen van de loutere introspectie overschrijdt en intersubjectief toegankelijk wordt (GS V, 246-7). "Die so entstehenden Erfahrungen bilden eine dritte Klasse. Sie sind ein Analogon der inneren Erfahrung und dienen dazu, unser Wissen über den Zusammenhang des Seelenlebens über den Horizont der inneren Erfahrung hinaus zu erweitern" (GS V, 247).

Dit derde, reflexieve type ervaring naast de uiterlijke en de innerlijke ervaring sluit nauw aan bij de theorie van het reflecterende oordeel die Kant in de *Kritik der Urteilkraft* had ontwikkeld. Zoals we hiervoor hebben opgemerkt, vat Kant

9. In de voorgaande noot merkten we op dat Dilthey onder invloed van Ebbinghaus' kritiek de eerste en de laatste paragraaf van *Über vergleichende Psychologie* wegliet. Dat Dilthey de discussie met Windelband wegliet is er volgens Misch in gelegen dat Dilthey het niet opportuun achtte om kort na de aanval van Ebbinghaus openlijk de degens te kruisen met de neo-kantianen en zich zo in een intellectuele 'tweefrontenoorlog' te storten. Met de neo-kantianen voelde Dilthey zich, ondanks diverse meningsverschillen, veel nauwer verbonden dan met positivisten als Ebbinghaus (Misch, GS V, 423).

dit type oordeel op als constitutief met betrekking tot het oordelende subject en regulatief voorzover het de uitwendige objecten betreft (§ 4.2 van hoofdstuk 2). Waarin beide vormen van het reflecterende oordeel zich onderscheiden van het bepalende oordeel is dat zij het mogelijk maken het algemene te denken, wanneer slechts het bijzondere is gegeven. Bovendien verbindt Kant, zoals we hebben gezien, het reflecterende oordeel met het thema van de doelmatigheid. Volgens Makkreel heeft Kants theorie van het reflecterende oordeel een belangrijke rol gespeeld in Diltheys poging boven een subjectivistische introspectie uit te komen (Makkreel 1975, 218-246). Dat Dilthey zich in het bijzonder tot de derde kritiek aangetrokken moet hebben gevoeld, is niet moeilijk in te zien. In zijn college *System der Philosophie*, dat hij in de periode 1898-1903 regelmatig verzorgde, noemt hij de *Kritik der Urteilskraft* het hoogtepunt van de transcendentale kritiek, omdat daarin natuur en vrijheid gezamenlijk worden gevat onder het begrip van een *immanente teleologie* van een geheel nieuwe soort.¹⁰ Zoals we hiervoor zagen, was de immanente teleologie ook één van de centrale thema's van de *Ideen*, maar ontbrak daaraan nog een transcendentale onderbouwing van haar mogelijkheid. Een bijkomende reden voor Diltheys geestdrift moet zijn geweest dat de scherpe tegenstelling tussen stof en vorm, die kenmerkend is voor de beide eerdere kritieken en die door Dilthey steeds is bestreden, in de *Kritik der Urteilskraft* weliswaar niet volledig weggenomen, maar op zijn minst op een vergaande wijze genuanceerd wordt (vgl. § 5.2 van hoofdstuk 2). Maar in zijn discussie met Windelband zal het voor alles de mogelijkheid zijn geweest die de *Kritik der Urteilskraft* biedt om door middel van de reflectie boven loutere introspectie uit te komen die Dilthey aansprak (Makkreel 1975, 236).

Nadat Dilthey zijn aldus geïnterpreteerde opvatting van de innerlijke ervaring tegenover Windelband heeft verdedigd, staat hij stil bij Windelbands kritiek op de demarcatie van natuur- en geesteswetenschappen op basis van het object van onderzoek. Dilthey kan volmondig erkennen dat "der Unterschied von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften nicht in der Unterscheidung zweier Klassen von Objekten gegründet" is (GS V, 248). Dat had hij immers zelf reeds in de *Einleitung* beweerd (GS I, 7-8; vgl. § 1.1 van hoofdstuk 4). Dilthey herhaalt: "Ein Unterschied von Naturobjekten und geistigen Objekten existiert nicht" (GS V, 248). Maar op grond van de verschillende ervaringswijzen kan men volgens

10. "Nicht der subjektive Wille ist es, der fordert. Es ist das Allgemeine, das in dem Subjekt selbst redet, hinausreicht über das Individuum, in jedem Vernunftwesen redet. Die Vernunft heischt eine Ordnung der Dinge, in welcher der gute Wille gleichsam seine Rechtbeständigkeit besitze. Und nun erhebt er sich in der *Kritik der Urteilskraft* auf den höchsten Punkt. Natur und Freiheit denkt er zusammen unter den Begriff einer immanenten Teleologie ganz neuer Art, kritisch gedacht, in welcher alle Fäden von Erkenntnis und Geboten des Sollens, von Wirklichkeit und Wert zusammengefaßt werden. Das ist das große Drama, als welches uns der Zusammenhang der Kritiken erscheint" (GS XX, 408).

Dilthey wel met recht het onderscheid tussen "fysische und geistige *Tatsachen*" aan het onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen ten grondslag leggen (GS V, 248). Men kan zonder daarbij tot een dualistische ontologie te vervallen immers stellen dat er, afhankelijk van de wijze waarop we een deel van de werkelijkheid ervaren, verschillende feiten ontstaan. In de *Ideen* had Dilthey op deze grond zowel het recht van een verklarende als van een descriptieve psychologie verdedigd. Ofschoon datgene waarnaar ze refereren (de menselijke geest) hetzelfde is, bezitten beide vormen van psychologie op grond van hun verschillende ervaringswijzen toch een andere *inhoud*. De geesteswetenschappen onderscheiden zich daardoor van de natuurwetenschappen dat ze gebaseerd zijn op een specifieke combinatie van uiterlijke en innerlijke ervaring (GS I, 9; zie § 1.2 van hoofdstuk 4). De natuurwetenschappen en de geesteswetenschappen hebben met andere woorden beide betrekking op de fysische werkelijkheid, het verschil is dat de geesteswetenschappen deze fysische wereld steeds betrekken op het innerlijk van de mens (GS V, 248-55). Zo kan een beeld van Rodin zowel object zijn van een natuurwetenschappelijk onderzoek, bijvoorbeeld om de massa of de chemische zuiverheid van het gebruikte materiaal vast te stellen, als van een geesteswetenschappelijke benadering, indien we het opvatten als een menselijk artefact, dat iets representeert of uitdrukt (vgl. Hodges 1952, 229 en Ineichen 1975, 197).

Dilthey gaat echter een stap verder dan in de *Einleitung*, wanneer hij in zijn opsomming van de ervaringswijzen van de geesteswetenschappen nu ook de transcendente reflectie noemt: "Und überall läßt sich an diesen Geisteswissenschaften das Zusammenwirken von äußerer Erfahrung, innerer Erfahrung, *transzendentaler Methode* und Transposition der inneren Erfahrung in Objekte auf der Grundlage der Gleichartigkeit des geistigen Lebens nachweisen. Überall zeigt sich der gleichartige Zusammenhang des ganzen geistigen Lebens für das Denken als die Grundlage, auf welcher Geisteswissenschaften sich erheben können" (GS V, 251). Voor de geesteswetenschappen zijn dergelijke reflecterende oordelen niet minder wezenlijk dan voor de natuurwetenschappen. In de bespreking van Kants opvatting van het reflecterende oordeel merkten we op dat de natuurwetenschappelijke benadering van de natuur er niet omheen kan de mechanistische benadering van de levende natuur aan te vullen met reflecterende oordelen over de doelmatigheid ervan (zie § 4.2.4 van hoofdstuk 2; vgl. Makkreel 1975, 225).

Nadat hij aldus zijn eigen positie heeft verdedigd en verhelderd, gaat Dilthey in de aanval tegen het door Windelband voorgestelde formele classificatieprincipe. Indien men de natuur- en de geesteswetenschappen wenst te onderscheiden op grond van het onderscheid tussen de nomothetische en de idiografische methode, dan heeft dat volgens Dilthey verschillende onaantvaardbare consequenties. Windelbands criterium impliceert niet alleen dat bepaalde natuurwetenschappen die zich primair richten op wat één keer is gebeurd (bijvoorbeeld de astronomie, wan-

neer zij de 'Big Bang' bestudeert, waarmee de geschiedenis van het heelal begon), tot de geesteswetenschappen gerekend zouden moeten worden, maar ook dat de geesteswetenschappen, die zowel door idiografische als de nomothetische uitspraken worden gekenmerkt, uiteengereten zouden worden in een natuurwetenschappelijk en een geesteswetenschappelijk deel. Zo zou bijvoorbeeld de taalkunde, voor zover ze de algemene grammaticale regels tracht op te stellen, een natuurwetenschap zijn, en de vergelijkende taalwetenschap, die zich richt op de unieke verschillen tussen de natuurlijke talen, een geesteswetenschap (GS V, 256v.). Dat is volgens Dilthey volstrekt onaanvaardbaar, aangezien het specifieke van de geesteswetenschappen - Dilthey knoopt hier opnieuw aan bij de rol van het reflecterende oordeel in deze wetenschappen - ligt in het feit dat ze het algemene en het individuele met elkaar in relatie brengen (GS V, 258).

Bovendien is Windelband volgens Dilthey allerminst consequent te noemen in zijn uitwerking. Want hoewel hij erkent dat objecten zowel object van een nomothetische als van een idiografische benadering kunnen zijn, stelt hij met klem dat de psychologie van begin tot einde qua methode een natuurwetenschap is (Windelband 1924, II 143-144). De reden dat Windelband de mogelijkheid van een descriptieve psychologie ontkent, is er waarschijnlijk in gelegen dat hij als neo-kantiaan vasthoudt aan een strikt onderscheid tussen de kentheoretische en de psychologische vraagstelling en het op grond daarvan onmogelijk acht door middel van een descriptieve psychologie de (transcendentale) structuur van de menselijke geest te onderzoeken.

3.2 Rickerts waardenfilosofische kritiek op Dilthey

Blijft het strikte onderscheid tussen filosofie en psychologie als motief voor zijn kritiek op Dilthey bij Windelband onuitgesproken, zijn geestverwant en opvolger Heinrich Rickert brengt het in de colleges die hij in 1898 wijdt aan het demarcatieprobleem (en die hij een jaar later publiceert onder de titel *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*¹¹) in een passage, die gericht lijkt te zijn tegen Diltheys descriptieve psychologie, expliciet onder woorden: "Man hat oft auf den einheitlichen Zusammenhang hingewiesen der das erlebte psychische Sein zum Unterschiede von der Körperwelt charakterisiert, und daraus Schlüsse auch auf die Methode seiner Darstellung gezogen ... Man kann z.B. von einer Einheit des 'Bewußtseins' reden und sie der Vielheit der physischen Wirklichkeit entgegen-

11. Ik citeer Rickert naar de vijfde, omgewerkte en uitgebreide druk uit 1921, waarin hij met name zijn waardenfilosofie verder heeft uitgewerkt. Rickert meldt overigens in het voorwoord van de tweede druk dat hij er helaas van heeft moeten afzien in te gaan op de literatuur na 1899, waarbij hij in het bijzonder Diltheys latere hermeneutische geschriften noemt.

setzen. Handelt es sich jedoch dabei um den erkenntnistheoretischen Begriff, so [kommt] diese Form für die Methode der Psychologie daher gar nicht in Betracht. Weil die psychologische Begriffsbildung sich ausschließlich auf den Inhalt der psychischen Wirklichkeiten bezieht, so kann die logische Einheit des Bewußtseins nie zu ihrem Objekt werden" (Rickert 1921, 54-55).

Rickert heeft in de genoemde colleges een aantal door Dilthey opgemerkte bezwaren tegen Windelbands classificatiepoging trachten te ondervangen door een meer verfijnd orderingsvoorstel. Rickert draagt in zijn boek niet één, maar twee classificatiecriteria aan, een *materieel* en een *formeel* criterium (Rickert 1921, 18). Aangezien deze beide criteria niet samenvallen, maken ze het mogelijk met betrekking tot de ervaringswetenschappen een vierdeling te maken. Het materiële onderscheid betreft dat tussen *natuur* en *cultuur*. Het valt op dat Rickert hier tegenover de natuur nadrukkelijk niet de term 'geest' stelt. Hij vermijdt deze term niet alleen om de connotaties met een onkritisch idealisme of een reductionistisch psychologisme te vermijden, maar in het bijzonder ook omdat de term 'geest' het principiële onderscheid tussen de natuur- en de cultuurwetenschappen niet raakt. Rickert maakt van aanvang af duidelijk, en hier stemt hij met Dilthey in, dat het materiële onderscheid dat hij op het oog heeft geen ontologisch dualisme impliceert.¹² Het materiële onderscheid heeft volgens Rickert slechts betrekking op het feit, dat uit de totale werkelijkheid een aantal zaken zijn uit te lichten die een bepaalde *betekenis* voor de mens bezitten, en waarin we om die reden meer zien dan louter natuur. Deze zaken worden volgens hem het meest adequaat aangeduid met de term 'cultuur' (Rickert 1921, 16). Rickert definieert de cultuur als "das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens um der daran haftenden Werte willen absichtlich Gepflegte" (Rickert 1921, 21). Uit deze definitie volgt dat *culturele waarden* een centrale plaats innemen in de cultuurwetenschappen. Rickert definieert culturele waarden op een kantiaanse wijze. Kenmerkend voor deze waarden is dat men er niet van kan zeggen dat ze zijn of niet-zijn, maar uitsluitend of ze al dan niet *gelden*. Voorts is kenmerkend voor cultuurwaarden dat ze ofwel algemeen als geldig worden erkend of ten minste als algemeen geldig worden gepostuleerd. Tenslotte zijn cultuurwaarden nooit object van louter begeren, ten aanzien van cultuurwaarden hebben we een bepaalde verplichting (Rickert 1921, 22).¹³ Op grond van de centrale plaats van de waarden in de

12. "Die Wirklichkeit in ihrer Totalität, d.h. als Inbegriff alles körperlichen und seelischen Daseins kann und muß man in der Tat als ein einheitliches Ganzes oder 'monistisch', wie das beliebte Schlagwort lautet, ansehen und dementsprechend auch in jedem ihrer Teile nach ein und derselben Methode behandeln" (Rickert 1921, 16).
13. Het bovenstaande impliceert dat de waarden onderscheiden moeten worden van de objecten waarin ze worden gerealiseerd: "Unter Werten verstehen wir nicht die realen Güter, an denen

cultuurwetenschappen zouden we ze ook kunnen aanduiden als *waardenafhankelijke* wetenschappen tegenover de *waardenonafhankelijke* wetenschappen.

Het formele classificatieprincipe dat Rickert vervolgens uiteenzet, sluit aan bij dat van Windelband (al volgt hij diens terminologie niet) en betreft de methode die gevolgd wordt om de werkelijkheid wetenschappelijk uit te beelden. Als kantiaan legt Rickert er de nadruk op dat kennis van de werkelijkheid niet eenvoudigweg kan worden opgevat als een simpele afbeelding. Hij volgt Kant in de transcendentiaal filosofische opvatting dat de ervaringswerkelijkheid geconstitueerd wordt door middel van de apriorische vormen van de menselijke rede. Vanuit een empirisch standpunt bezien wordt deze geconstitueerde ervaringswerkelijkheid opgevat als een absoluut gegeven. Dit gegeven wordt vervolgens onderworpen aan wetenschappelijke begripsvorming.¹⁴ Het wetenschappelijk kennen van de werkelijkheid is nooit een 'Abbilden' maar onvermijdelijk steeds een 'Umbilden' (Rickert 1921, 34). Rickert onderscheidt in dat verband *generaliserende* en *individualiserende* wetenschappen.¹⁵ In de generaliserende wetenschappen streeft men naar algemene begrippen, onder welke individuele dingen of gebeurtenissen, die zowel fysisch als psychisch kunnen zijn, kunnen worden gesubsumeerd. De individualiserende of historiserende wetenschappen zijn erop gericht dingen en gebeurtenissen in hun eenmaligheid en niet terugkerende individualiteit te vatten en weer te geven (Rickert 1921, 61).

Indien we de beide ordeningscriteria combineren, dan kunnen we vier hoofdgroepen met betrekking tot de ervaringswetenschappen onderscheiden (Rickert

Werte haften, und auch nicht die wirklichen Akte des Wertens oder die Wertungen, die zu Werten Stellung nehmen. Wirkliche Güter lassen sich ... auch von Einzeldisziplinen erforschen. Wir meinen vielmehr die unwirklichen, von jeder Realität abgelösten Werte selbst, mit Rücksicht auf welche der Sinn der Kulturgüter besteht, und wir behandeln sie, insofern sie als Werte *gelten*" (Rickert 1921, 532). De vraag die opgeworpen kan worden is of deze aanname van 'unwirkliche Werte' naast of tegenover de empirische realiteit toch niet een of andere vorm van ontologisch dualisme impliceert.

14. Rickert onderscheidt nadrukkelijker dan Kant, tussen constitutieve werkelijkheidsvormen en methodologische kennisvormen: "Der kategorial geformte Bewußtseinsinhalt überhaupt bildet nur das *Material* der wissenschaftlichen Erkenntnis oder das, was vom Standpunkt des empirischen Realismus 'wirklicher Gegenstand' ist" (Rickert 1915, 406). Wanneer dit onderscheid niet wordt gemaakt, dan wordt de algemene causaliteit gelijkgesteld met de natuurwetenschappelijke wetmatigheid en is er geen plaats voor enige andere, niet natuurwetenschappelijke methode (vgl. Inerchen 1975, 86).
15. De reden dat Rickert Windelbands term "idiografisch" niet hanteert is er vooral in gelegen dat deze term te weinig duidelijk maakt dat de cultuurwetenschappelijke 'Umbildung' van de werkelijkheid volgens hem steeds een *begrippelijke* activiteit is, waardoor er onduidelijkheid zou kunnen ontstaan over de onderscheiding van een historische en een artistieke weergave van het verleden. Ook al erkent Rickert dat geschiedeniswetenschap en kunst meer gemeen hebben dan ieder op zich met de natuurwetenschappen, op dit punt staan ze voor hem scherp tegenover elkaar: "Zueinander aber stehen Kunst und Geschichte in einem Gegensatz, da in der einen die Anschauung, in der andern der Begriff das Wesentliche ist" (Rickert 1921, 86).

1915, 22). Binnen de waarden-onafhankelijke zijn er zowel wetenschappen die primair gericht zijn op generaliseren (bijvoorbeeld de mechanica) als wetenschappen die primair gericht zijn op unieke verschijnselen (zoals de astronomie). Vervolgens kunnen we ook met betrekking tot de waardenafhankelijke wetenschappen het formele onderscheid aanbrengen en generaliserende cultuurwetenschappen (de sociologie) onderscheiden van de individualiserende cultuurwetenschappen (zoals de geschiedenis).

Rickert staat met betrekking tot de cultuurwetenschappen vervolgens stil bij de vraag hoe deze wetenschappen zich tot waarden verhouden. Rickert onderstreept dat cultuurwetenschappen geen uitspraken doen over de geldigheid van de waarden, maar enkel over de vraag welke waarden feitelijk worden aanvaard. Het gaat in de cultuurwetenschappen met andere woorden niet om een *Wertung*, maar om een *Wertbeziehung* (Rickert 1921, 100). "Die Werte kommen für sie [de cultuurwetenschappen] nur insofern in Betracht, als sie faktisch von Subjekten gewertet und daher faktisch gewisse Objekte als Güter betrachtet werden ... Die Wertbeziehung bleibt im Gebiet der Tatsachenfeststellung..." (Rickert 1910, 90). Het zojuist gemaakte onderscheid is voor Rickert van het allergrootste belang, aangezien de objectiviteit van de cultuurwetenschappen afhangt van hun afzien van *Wertungen*.

Hoewel Rickert normatieve uitspraken dus radicaal uit de cultuurwetenschappen verwijdt, voelt hij zich niettemin door zijn geloof in een geesteswetenschappelijke objectiviteit gedwongen het bestaan van een apriorisch systeem van absolute waarheden te poneren. Wil een individualiserende beschrijving van een gebeurtenis of tijdvak namelijk objectief zijn, dan moet zij uit de complexe historische werkelijkheid die waarden naar voren halen die wezenlijk zijn voor die gebeurtenis of dat tijdvak. Om objectief te kunnen beslissen welke waarden dat zijn, dient een bepaalde rangorde te worden voorondersteld. "Das heißt nicht, daß der Universalhistoriker ein inhaltlich genau bestimmtes Wertsystem braucht, dessen Geltung er selbst zu begründen vermag, aber er muß voraussetzen, daß irgendwelche Werte absolut gelten, und daß daher die von ihm seiner wertbeziehenden Darstellung zugrunde gelegten Werte nicht ohne jede Beziehung zum Absolut Gültigen sind, denn nur dann kann er andern Menschen zumuten, das, was er als wesentlich in seine Darstellung aufnimmt, auch als bedeutsam für das, was absolut gilt, anzuerkennen" (Rickert 1921, 158). Rickert blijft trouw aan het formalisme van de kantiaanse ethiek, in die zin dat hij stelt dat dit noodzakelijk vooronderstelde waardensysteem een strikt formeel karakter bezit.

Rickerts opvatting van het onderscheid tussen natuur- en cultuurwetenschappen dwongen Dilthey zijn positie in deze nader te omlijnen. Met name op methodologisch vlak bevonden zich in de gepubliceerde delen van de KhV nog veel witte plekken (vgl. § 1.7 van hoofdstuk 1). Op essentiële punten blijft Dilthey

echter zijn benadering trouw. Als hij in zijn geschriften na 1900 het methodologische onderscheid tussen de geesteswetenschappen en de natuurwetenschappen op een meer gedetailleerde wijze aan de orde stelt, houdt hij vast aan de opvatting dat de generaliserende en de individualiserende methode in gelijke mate deel uitmaken van *iedere* geesteswetenschap. Het belangrijkste onderscheid blijft voor Dilthey het ontologische onderscheid tussen de verschillende ervaringen die aan de natuur- en geesteswetenschappen ten grondslag liggen.

Een minstens zo fundamenteel verschil is dat Dilthey Rickerts eliminering van normatieve uitspraken uit de geestes- of cultuurwetenschappen op geen enkele manier kan accepteren. Eerder merkten we op, dat Dilthey het neo-kantiaanse afzien van iedere normatieve pretentie opvat als een belangrijk symptoom van de geestelijke crisis in het moderne Europa. Zoals we in het voorgaande hoofdstuk zagen, hoopte Dilthey dat de descriptieve psychologie in staat zou zijn morele normen en normen te expliciteren. Bovendien kan Dilthey, zoals we in § 1 van hoofdstuk 8 zullen zien, op grond van zijn historistisch uitgangspunt Rickerts ponering van een bovcultureel apriorisch waardensysteem onder geen beding aanvaarden.

Ook Husserls pretentie in de fenomenologische descriptie tijdloze normen bloot te leggen, zal Dilthey krachtig afwijzen. In de opvatting dat de descriptieve psychologie een *normatieve* geesteswetenschap is, vertonen Dilthey en Husserl echter een opmerkelijke eensgezindheid.

4 Husserls fenomenologische kritiek op het naturalisme

In het voorgaande merkte ik op dat zowel de kritiek van Ebbinghaus als ook het feit dat Dilthey niet op deze kritiek heeft gereageerd, grote invloed heeft gehad op de Dilthey-receptie. Zo merkt Husserl in zijn colleges over de fenomenologische psychologie uit 1925 op, dat hij het op grond van Ebbinghaus' "glänzende Antikritik" niet nodig had gevonden Diltheys werk te bestuderen (Hua IX, 34). Husserl voegt daar aan toe dat hij bijzonder verrast was toen hij van Dilthey hoorde, dat hij Husserls *Logische Untersuchungen* beschouwde als een uitwerking van de descriptieve psychologie, die hem in de *Ideen* voor ogen stond.

Vanaf 1905, toen Dilthey Husserl uitnodigde in Berlijn, onderhielden de beide mannen persoonlijke contacten en was Husserl Diltheys werk gaan lezen (Spiegelberg 1965, I, 122). Husserl zegt in 1925 dat hij, naarmate hij verder voortschreed in de fenomenologische analyse van de geest, was gaan inzien dat Dilthey een belangrijke voorloper van de fenomenologische methode was: "Seine Schriften enthalten eine geniale Vorschau und Vorstufe der Phänomenologie" (Hua IX, 35). In een brief uit 1929 aan Misch schrijft Husserl zelfs dat er tussen Diltheys filo-

sofie en de zijne, ondanks hun "wesentlich anders gestaltete Methode ... einer innigsten Gemeinschaft" bestaat en dat de verdere ontwikkeling van zijn fenomenologie in zijn *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* op directe wijze geïnspireerd was door de contacten met Dilthey (geciteerd in: Misch 1967, 328).

Omgekeerd werd Dilthey in zijn ontwikkeling na 1900 sterk geïnspireerd door Husserl. Het zijn in het bijzonder de *Logische Untersuchungen* geweest die Dilthey ertoe brachten in de jaren na 1900 zijn descriptieve psychologie weer op te nemen.¹⁶ Deze inspiratie betekende echter allerminst een kritiekloze navolging van Husserl. Vanuit de context van zijn eigen KhV heeft Dilthey de waardevolle inzichten van de *Logische Untersuchungen* op een persoonlijke wijze in zijn latere structurele hermeneutiek verwerkt. Het divergente karakter van hun beider latere ontwikkeling komt duidelijk tot uitdrukking in Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), waarin Diltheys latere *Weltanschauungslehre* fel wordt gekritiseerd, en de briefwisseling die hierop volgde (vgl. § 1.2 van hoofdstuk 8). Om Husserls kritiek op Dilthey goed te kunnen begrijpen, dienen we wat langer stil te staan bij de *Logische Untersuchungen*.¹⁷

4.1 De *Logische Untersuchungen*: fenomenologie als descriptieve psychologie

De vraagstelling van de *Logische Untersuchungen* betreft de fundering van de zuivere logica. Door zijn wiskundestudie was Husserl geïnteresseerd geraakt in de grondslagen van de logica. De fundering van de logica interesseerde Husserl vooral omdat de logica - met een term van Schleiermacher door hem aangeduid

16. Dit geldt in het bijzonder de eerder genoemde *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In de eerste van deze drie studies stelt Dilthey in een voetnoot: "Suche ich nun hier diese meine Grundlegung einer realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie fortzubilden, so muß ich ein für allemal im ganzen darauf hinweisen, wie vieles ich den in der Verwertung der Deskription für die Erkenntnistheorie epochemachenden >>Logischen Untersuchungen<< von Husserl verdanke" (GS VII, 14).
17. Ik beperk me in deze paragraaf voornamelijk tot de eerste druk van de *Logische Untersuchungen* (1900/01), aangezien speciaal dit boek Dilthey mede heeft aangezet tot de ontwikkeling van zijn latere positie (de verwijzingen naar de eerste druk volgen de paginering van de eerste druk die in de marge van Hua 19). Daarbij knoop ik dankbaar aan bij de grondige analyse van Husserls ontwikkelingsgang van De Boer (1966). De voor de verdere ontwikkeling van Husserls fenomenologie van belang zijnde geschriften die na de dood van Dilthey in 1911 zijn verschenen (zoals de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* uit 1913) komen in dit hoofdstuk dus nauwelijks ter sprake. Slechts wanneer het latere werk van Husserl de relatie van Diltheys filosofie tot de *Logische Untersuchungen* verheldert, zal ik ernaar verwijzen. De hierboven genoemde gedachtenwisseling tussen Dilthey en Husserl naar aanleiding van *Philosophie als strenge Wissenschaft* zal ik eerst na de analyse van Diltheys werk na 1900 aan de orde stellen in § 1 van hoofdstuk 8.

als de 'Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis' (LU I, 29) - in zijn ogen de hoogste graad van objectiviteit van het wetenschappelijk denken garandeert. Husserl erkende reeds vroeg de vruchtbaarheid van de formalisering van de logica, die in zijn tijd met logici als Frege een grote vlucht nam (vgl. LU I, 253). Deze nieuwe ontwikkeling in de logica, gebaseerd op een strikte scheiding tussen vorm en inhoud van het denken, riep opnieuw de vraag op naar de gronden van de geldigheid van de logische wetten. Veel vertegenwoordigers van de nieuwe wetenschap van de psychologie, onder wie Husserls leermeester Brentano, stelden dat de grondslagen van de logica gezocht moeten worden in de psychologie. Onder invloed van Brentano ging ook Husserl in zijn eerste gepubliceerde werk *Philosophie der Arithmetik* (1891) uit van de heersende overtuiging, dat de grondslagen van de logica door psychologische onderzoeken kunnen worden blootgelegd (vgl. LU I, vi). Gaandeweg werd Husserl, daartoe mede gestimuleerd door de felle kritiek die Frege in hun briefwisseling uitte op Husserls psychologische funderingspogingen, door de twijfel bevangen of de objectiviteit van de logica wel langs psychologische weg kan worden gefundeerd (vgl. Ströker 1975, xii).

In de eerste band van de *Logische Untersuchungen*, de *Prolegomena zur reinen Logik*, is Husserls twijfel neergeslagen in de vorm van een felle kritiek op het eerder door hem zelf aangehangen naturalisme en psychologisme in de logica en de wiskunde. Daaronder verstaat Husserl de poging de ideële logische wetten met behulp van een verklarende psychologie te funderen.¹⁸ Dit naturalisme acht Husserl niet enkel kenmerkend voor de naar natuurwetenschappelijk model gemodelleerde psychologie van zijn tijd, maar evenzeer voor positivistische filosofen als Mill en Spencer (LU I, 78v.). De voor deze psychologen en filosofen kenmerkende "Naturalisierung der Ideen und damit aller absoluten Ideale und Normen" (L 295) vindt bijvoorbeeld plaats, wanneer men het principe van de uitgesloten contradictie tracht te funderen in het feitelijke denken. Dit nu is volgens Husserl onzinnig, aangezien mensen in werkelijkheid regelmatig zondigen tegen het principe van de uitgesloten contradictie. Een dergelijk principe of idee kan niet uit feiten worden afgeleid, maar dient juist om feiten te beoordelen.

Husserls beroemde weerlegging van het naturalisme in de wiskunde en de logica heeft de vorm van een "widerlegende Kritik aus den Konsequenzen" (Husserl L 293). Husserl toont aan, dat het naturalisme op tal van manieren tot absurde consequenties leidt. Wie zoals Mill het principe van de uitgesloten contradictie als een generalisering van onze ervaring uit het feitelijke denken afleidt, ontkent in feite de absolute gelding van dat principe en geeft daarmee de mogelijkheid op

18. Hoewel Husserls kritiek op het naturalisme in de LU vooral gericht is op het naturalisme in de logica, is deze, zoals uit zijn latere geschriften blijkt, volgens hem evenzeer van toepassing op de normatieve disciplines ethiek en esthetica (zie § 1.2 van hoofdstuk 8).

de eigen theorie op redelijke wijze te rechtvaardigen. Immers, een dergelijke rechtvaardiging vooronderstelt het principe van de uitgesloten contradictie. Wanneer dit principe echter zelf afgeleid wordt uit de ervaring, dan leidt dit tot een cirkelredenering of een oneindige regressie. Daarom moet volgens Husserl worden erkend dat de eis van een principiële rechtvaardiging van kennis slechts mogelijk is op grond van ons vermogen bepaalde laatste principes onmiddellijk in te zien (LU I, 84-85).

Nadat Husserl in de eerste band van de *Logische Untersuchungen* het naturalisme en het psychologisme in de fundering van de logica heeft weerlegd, tracht hij in de tweede band te komen tot een *Neubegründung* van de zuivere logica (en daarmee van de kennisleer¹⁹). Het is hier dat de term 'fenomenologie' opduikt. De fenomenologie wordt door Husserl in de eerste druk van de *Logische Untersuchungen* aangeduid als een *descriptieve psychologie* (LU II/1, 18).²⁰ In aansluiting bij de latere Brentano dient de descriptieve psychologie voor Husserl, net als voor de eerstgenoemde en Dilthey, een dubbele taak te vervullen (vgl. noot 1 van hoofdstuk 5): "Einerseits dient sie zur Vorbereitung der *Psychologie als empirischer Wissenschaft*. Sie analysiert und beschreibt (speziell als Phänomenologie des Denkens und Erkennens) die Vorstellungs-, Urteils-, Erkenntniserlebnisse, die in der Psychologie ihre genetische Erklärung, ihre Erforschung nach

19. Aangezien de logica ten grondslag ligt aan het wetenschappelijk kennen als zodanig, is de logica voor Husserl de leer van de "ideale Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt" (LU I, 246).
20. Dat Husserl deze benaming kiest voor zijn fenomenologie heeft Dilthey gesterkt in zijn opvatting dat de *Logische Untersuchungen* mede een uitwerking vormden van zijn eigen descriptieve psychologie uit de *Ideen*. In de tweede druk van de *Logische Untersuchungen* uit 1913 stelt Husserl echter nadrukkelijk vast dat de fenomenologie geen descriptieve psychologie is (*Logische Untersuchungen* II, 2e druk, 18). De herformulering van de aard van de fenomenologische analyse vloeit voort uit de incongruentie tussen wat Husserl in de eerste druk van de *Logische Untersuchungen* doet en wat hij aldaar zegt te doen (vgl. De Boer 1966, 251 en 1989, 166-7, Ströker 1975, xxi). Terwijl Husserl, onder invloed van Brentano's werk en zijn eigen eerdere psychologistische werken, in de *Logische Untersuchungen* nog vasthoudt aan de term 'descriptieve psychologie', geeft hij, met name in de belangrijke analyses van het bewustzijn in de vijfde en zesde der *Logische Untersuchungen*, in feite geen descriptie van het bewustzijn maar (wat hij later zou aanduiden als) een apriorische *wesensschau* ('Wesensschau'). De descriptieve psychologie, waarover hij in de eerste druk van de *Logische Untersuchungen* had gesproken, is dus in feite een descriptieve *eidetische* psychologie, een 'Wesenslehre der Erlebnisse'. Om het in de eerste druk van de *Logische Untersuchungen* nog niet expliciet aangeduide eidetische karakter van de analyses aan te duiden zal ik in het hiernavolgende het adjectief 'eidetisch' soms tussen vierkante haken toevoegen aan de in de eerste druk gebruikte term 'descriptieve psychologie'. Ook zal ik, teneinde de aard van Husserls feitelijke analyses adequaat te typeren, enkele malen verwijzen naar de meer ter zake doende methodologische reflecties op deze analyses uit de tweede druk van de *Logische Untersuchungen*.

empirisch-gesetzlichen Zusammenhängen finden sollen" (LU II/1, 4).²¹ Anders dan de genetische psychologie, waarin verschijnselen worden verklaard door een oorzaak toe te schrijven aan een te verifiëren hypothese, is de beschrijving in het geheel geen vorm van verklaren (*erklären*). Zij wil daarentegen "die *Idee* der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen *aufklären*" (LU II/1, 21). De descriptieve (eidetische) psychologie wil de "*ideale Sinn* der spezifischen Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert, *verstehen*..." (LU II/1, 21).

Hieruit vloeit de tweede taak van de descriptieve [eidetische] psychologie of fenomenologie voort, die een steeds belangrijkere rol in Husserls denken zal gaan spelen.²² Met de genoemde "*ideale Sinn* der spezifischen Zusammenhänge" is volgens Husserl namelijk de bron aangeboord, waaruit de grondbegrippen en de ideële wetten ontspringen van de normatieve wetenschappen logica, ethica en esthetica. Door het brengen van 'Klarheit und Deutlichkeit' met betrekking tot deze ideële wetten hoopt de fenomenologie een belangrijke bijdrage te leveren aan de fundering van de genoemde normatieve wetenschappen (LU II/1, 4). Daartoe dient de logica gezuiverd te worden van psychologistische smetten. Maar hoewel een psychologische fundering van de objectiviteit van de logica uit den boze is, blijft de vraag naar de relatie tussen de subjectiviteit van het kenproces en de objectiviteit van het gekende een belangrijk thema voor de fenomenologie. Juist wanneer de idealiteit en de objectiviteit van de logica zo scherp worden afgezonderd van het (psychologische) denkproces, doet zich de vraag voor hoe in het denken deze idealiteit en objectiviteit überhaupt 'gevat' kan worden. De vraag waarin de idealiteit en objectiviteit van de logica bestaat kan met andere woorden niet losgemaakt worden van de vraag hoe we er toegang toe kunnen krijgen (vgl. Ströker 1975, xiii).

Het is hier niet de plaats om uitvoerig in te gaan op de zes afzonderlijke delen waaruit de tweede band van de *Logische Untersuchungen* is opgebouwd. Ik beperk mij voornamelijk tot de vijfde en de zesde van de *Logische Untersu-*

21. In de tweede druk uit 1913 begint de tweede zin van het zojuist gegeven citaat als volgt: "In ihrem reinen und intuitiven Verfahren analysiert und beschreibt sie in wesensmäßiger Allgemeinheit - speziell als Phänomenologie..." (LU II/1, 2e druk, 3), waardoor het eidetische karakter van de analyse in de *Logische Untersuchungen* beter tot uitdrukking komt. Verderop in de inleiding van de tweede druk stelt Husserl: "Die Phänomenologie ... spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. als *solchen*, von dem, was ihnen *a priori*, in unbedingter Allgemeinheit, eben als reinen Einzelheiten der *reinen* Arten, zukommt, von dem, was ausschließlich auf Grund der rein intuitiven Fassung der 'Wesen' (Wesensgattungen, -artungen) einzusehen ist: ganz analog wie die reine Arithmetik über Zahlen, die Geometrie über Raumgestalten spricht, auf Grund reiner Anschauung in ideativer Allgemeinheit" (LU II/1, 2e druk, 18).
22. Reeds in de eerste druk van de LU stelt Husserl, dat het, teneinde verwarring met de taak van de op empirische verklaring gerichte psychologie te vermijden, met betrekking tot deze tweede taak beter is van fenomenologie dan van descriptieve psychologie te spreken (LU II/1, 18).

chungen, daar deze het meest relevant zijn voor Diltheys latere hermeneutiek.²³ Van de eerste vier *Logische Untersuchungen* duid ik slechts kort de centrale thema's aan. In de eerste van de *Logische Untersuchungen*, die voor alles een voorbereidend karakter bezit, analyseert Husserl de meerduidige betekenis van de termen '*Ausdruck*' (of 'konkretes Erlebnis', ten aanzien waarvan we een nader onderscheid dienen te maken tussen het fysische fenomeen en de bewustzijnsact) en de '*Bedeutung*' (de objectieve en ideale betekenis die door de '*Ausdruck*' wordt aangeduid). Daarbij onderscheidt hij enerzijds scherp tussen deze objectieve ideale betekenis en het voorwerp ('*Gegenstand*'), en anderzijds tussen deze betekenis en de begeleidende psychische act (LU II/1, 32-52). Husserl doorbreekt hiermee de vooronderstelling die ten grondslag ligt aan de descriptieve psychologie van zowel Brentano als Dilthey, namelijk dat ieder voorwerp ofwel tot het fysische, ofwel tot het psychische domein behoort (vgl. de Boer 1966, 187). Naast deze beide empirische domeinen poneert Husserl met de term 'ideale en objectieve betekenis' het bestaan van een derde domein dat het geheel van ideële voorwerpen omvat (die door Husserl ook wel worden aangeduid als *wezens* of *ideeën*). Deze ideeën, zoals 'getal', 'driehoek' etc., worden door Husserl op een aan Plato herinnerende wijze begrepen als de 'ideale Einheiten' die tegenover de wisselende bewustzijnsacten een van de feiten onafhankelijke, tijdloze identiteit bezitten.

In het tweede onderzoek argumenteert Husserl dat deze ideële betekenissen of *wezens* gevat worden in een ideatie, die zijn uitgangspunt vindt in één individuele act. Zo kunnen we ons de idee 'vier' voorstellen door bijvoorbeeld uit te gaan van de vier koppen thee voor ons op tafel. In een dergelijke ideatie vatten we de algemene wezenskenmerken die met de idee op een onmiddellijke en apriorische wijze zijn gegeven. Vanwege dit onmiddellijke karakter spreekt Husserl van waarneming, meer in het bijzonder van een *wezensschauw*.²⁴ In het derde en vierde onderzoek gaat Husserl vervolgens nader in op de wijze waarop de ideeën met elkaar samenhangen. Hij beargumenteert dat de ideeën als delen op apriorische wijze wetmatig verbonden zijn tot grotere gehelen. Betekenissen laten zich op grond van hun apriorische samenhang verbinden tot nieuwe betekenissen. Zo laat zich in de symbolische logica a priori vaststellen welke verbindingen geldigheid bezitten en welke niet. Zo kan bijvoorbeeld de *modus-ponens* redenering geldig genoemd worden onafhankelijk van haar inhoud. In navolging van de rationalis-

23. Tijdens een ontmoeting in 1905 verklaarde Dilthey aan Husserl dat hij deze twee *Logische Untersuchungen* het meest vruchtbaar achtte voor zijn eigen filosofische project (zie Tillman 1976, 124). Ook Heidegger zal bij de ontwikkeling van zijn hermeneutische filosofie in *Sein und Zeit* vooral bij deze laatste delen van de LU aansluiten (vgl. De Mul 1990b, 68-74).

24. In de latere *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zal Husserl deze *wezens* opvatten als *categorieën* of *regionen* en de *wezensschauw* als een vorm van ontologie, een afbakening van verschillende werkelijkheidsgebieden, en deze expliciet verbinden met synthetische oordelen a priori in de zin van Kant (Hua III, 31v.; vgl. De Boer 1989, 176).

tische traditie verbindt Husserl de apriorische verbindingen tussen de betekenissen met een zuivere ofwel universele grammatica (vgl. § 2.3.2 van hoofdstuk 3).

Zijn de derde en vierde der *Logische Untersuchungen* vooral gericht op de ideeën zelf, in de vijfde en zesde concentreert Husserl zich op de actzijde van de *Erlebnisse*. Hier komt de fenomenologische methode thematisch het meest tot zijn recht. Husserl geeft een fenomenologische analyse van het bewustzijn en met name van de cognitieve acten als zintuiglijk en categoriaal waarnemen, voorstellen, denken, oordelen, herinneren, fantaseren, als ook van de hierboven genoemde wezensschouw. In thematische aansluiting bij Brentano richt Husserl zijn aandacht speciaal op de voor het bewustzijn kenmerkende intentionaliteit. De fenomenologische analyse van de intentionaliteit van de bewustzijnsacten brengt specifieke moeilijkheden met zich mee, aangezien zij een "widernatürliche Anschauungs- und Denkrichtung" vereist (LU II/1, 10). In onze alledaagse denkhouding zijn we door de intentionaliteit van het bewustzijn door de bewustzijnsacten héén gericht op de objecten van die acten, waarbij we ons van de acten als zodanig niet bewust zijn. Dat komt tot uitdrukking in de dubbelzinnigheid van termen als 'Vorstellung' en 'Idea', die zowel kunnen slaan op de voorstellende act als op de inhoud van die act. Deze onopgehelderde dubbelzinnige betekenis staat een doorgevoerde analyse van het bewustzijn in de weg (LU II/1, 128). In de fenomenologie moeten we "ons over die acten terug-buigen om ze te analyseren" (De Boer 1966, 163).

In zijn analyse legt Husserl, anders dan Brentano, een sterke nadruk op het vormgevende en bezielende aspect van de intentionaliteit (LU II/1, 385). De Boer merkt hierover op: "De intentionele act van het bewustzijn is actief, doet iets met de gewaarwording. Deze immanente gewaarwording is haar materiaal, dat wordt geappercepieerd. De immanente inhoud wordt door de act opgevat als een transcendente eigenschap" (De Boer 1966, 169). We zien geen kleurgewaarwordingen maar gekleurde dingen, en we horen geen toongewaarwordingen maar het lied van de zangeres (LU II/1, 374). Evenzo zien we, wanneer we een foto bekijken, doorgaans geen stuk papier maar de afgebeelde persoon (vgl. De Mul 1989b, 72-6). De objectieve voorwerpen uit deze voorbeelden worden in de act *geconstitueerd* (LU II/1, 247). Husserl spreekt over deze constitutie ook in termen van een 'deuten' of 'interpreteren'. Waarnemen is altijd een opvatten van iets als iets. De gewaarwordingen worden altijd in een bepaalde zin opgevat, dat wil zeggen onderworpen aan een zingeving (LU II/2, 704, 705; vgl. De Boer 1966, 173).²⁵ "Die Empfindungen werden hierbei *erlebt*, aber sie *erscheinen nicht ge-*

25. Husserl had deze zingende functie van het bewustzijn ontdekt aan de hand van het hanteren van taaltokens. "Husserl [ziet] taal en perceptie ... als twee vertakkingen van een zelfde grondvermogen, dat we met Kant de 'transcendentale verbeeldingskracht' of met Cassirer de 'symbolische' of 'reprenterende functie' kunnen noemen" (De Boer 1989, 18).

genständlich: sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem 'Sinn' wahrgenommen. Die *Gegenstände* anderseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind *nicht erlebt*" (LU II/1, 385).²⁶ Met deze onderscheiding tussen het 'Erleben' van de gewaarwordingen en het 'Auffassen' van het transcendente object doorbreekt Husserl het vooroordeel, waaraan zowel Brentano (1874) als Dilthey (in de *Ideen*) nog vasthielden, dat alles wat bewust is, 'in' het bewustzijn zou moeten zijn. In dat verband spreekt men wel van Husserls 'Wende zum Objekt' (De Boer 1966, 175).²⁷

De *immanente* gewaarwording en het door apperceptie verkregen *transcendente* voorwerp duidt Husserl nu respectievelijk aan als de 'reelle' en de 'intentionelle Inhalt' van het bewustzijn, waarbij het transcendente voorwerp door Husserl opgevat wordt als het eigenlijke object van het intentionele bewustzijn (LU II/1, 374). Ten aanzien van de intentionele inhoud maakt Husserl vervolgens een aantal nadere onderscheidingen (LU II/1, 375v.). Onder intentionele inhoud kan in de eerste plaats verstaan worden het intentionele voorwerp van de act. Wanneer we aan een huis denken, dan is dit huis zelf het intentionele voorwerp, dat onderscheiden dient te worden van de *reelle Inhalt*, dat wil zeggen van de act in het bewustzijn. Vervolgens maakt Husserl duidelijk, dat het intentionele voorwerp altijd slechts gegeven is als het correlaat van een bepaalde 'Auffassungsweise'. Het huis wordt immers altijd in een specifieke *kwaliteit* opgevat, bijvoorbeeld als onderwerp van een mening, een vraag, een wens etc. (LU II/1, 390). Tegelijkertijd

26. Onder "Erlebnisse" verstaat Husserl "die realen Vorkommnisse ... welche, von Moment zu Moment wechselnd, in mannichfacher Verknüpfung und Durchdringung die reelle Bewußtseins-einheit des jeweiligen psychischen Individuums ausmachen ... In diesem Sinne sind sie Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, die Akte des begrifflichen Denkens, ... die Freuden und Schmerzen, ... sowie sie in unserem Bewußtsein vonstatten gehen, *Erlebnisse* oder *Bewußtseinsinhalte*" (LU II/1, 347).
27. De Boer (1966, 76) argumenteert tegen de opvatting, dat deze wending naar het object reeds een breuk met de cartesiaanse traditie van het gesloten bewustzijn zou impliceren. De erkenning dat in de waarneming het waargenome als iets transcendent wordt opgevat impliceert nog niets inzake een zogenaamde onafhankelijk van het bewustzijn bestaande werkelijkheid. Weliswaar spreekt Husserl reeds in de *Logische Untersuchungen* van een teruggaan op de 'Sachen selbst' (LU II/1, 7), maar deze zaken betreffen in de LU de belevingen of acten van het bewustzijn. In die zin gaat Husserl in de LU nog niet zover als Dilthey deed met zijn analyse van de *Satz der Phänomenalität* (vgl. § 3.2.2). Wel opent de analyse van de intentionaliteit in de LU volgens De Boer "de mogelijkheid van de zg. 'Korrelationsforschung', een analyse, die waarneming en waargenomen *Gegenstand* in nauwe betrokkenheid op elkaar analyseert" (De Boer 1966, 176). Als gevolg van de positivistische ontologie die door Husserl in de *Logische Untersuchungen* nog wordt aangehangen (zie hierna) blijft de fenomenologische analyse hier nog voornamelijk beperkt tot de acten. Wellicht is de door Husserl genoemde invloed van Dilthey op zijn overgang van de *Logische Untersuchungen* naar de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* vooral te zoeken in Diltheys meer radicale opvatting van de correlatie tussen bewustzijn en de in het bewustzijn gegeven voorwerpen. Terwijl de correlatie-analyse bij Dilthey als ook bij veel leerlingen van Husserl leidt tot één of andere vorm van realisme, slaat Husserl op basis van deze analyse een weg in die hem juist zal leiden tot een idealistische positie.

tijd hebben al deze verschillende opvattingswijzen ook iets gemeenschappelijks, dat door Husserl als de *materie* van de act tegenover de kwaliteit wordt geplaatst: "Die Qualität bestimmt nur, ob das in bestimmter Weise bereits 'vorstellig Gemachte' als Erwünschtes, Erfragtes, urteilsmäßig Gesetztes u.dgl. intentional gegenwärtig sei. Danach muß uns die Materie als dasjenige im Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht..." (LU II/1, 390). De materie maakt dat het intentionele voorwerp van de act, onafhankelijk van de kwaliteiten waarin het wordt opgevat, als dit en geen ander object begrepen wordt. De materie van de act schept met andere woorden de betrekking op de voorwerpelijkheid, terwijl de kwaliteit van de act de wijze bepaalt, waarop we ons tegenover deze voorwerpelijkheid verhouden. De materie en de kwaliteit samen duidt Husserl tenslotte aan als het *intentionele wezen* van de act (LU II/1, 392). Dit intentionele wezen is in feite niets anders dan een nadere bepaling van de eerder genoemde act van apperceptie (De Boer 1966, 197).²⁸

In de zesde en volgens Husserl belangrijkste *Logische Untersuchung* - wegens de erin opgenomen analyse van 'Sinnlichkeit und Verstand' spreekt De Boer niet zonder reden van Husserls eerste 'Theorie der Vernunft' (De Boer 1966, 184) - wordt de verhouding onderzocht tussen betekenisintentie ('Bedeutungsintention') en de betekenisvervulling ('Bedeutungserfüllung'). Centraal daarbij staat de relatie tussen de waarneming en de betekenis. Een voorbeeld kan dit verhelderen. Als we zeggen 'Hier staat een asbak', dan hebben we in de eerste plaats te maken met een talige uitdrukking. Om de betekenis van deze zin te begrijpen is het niet noodzakelijk dat we tegelijkertijd een asbak waarnemen. Is dat echter wel het geval, dan is de betekenisintentie niet alleen uitgedrukt, maar wordt zij ook (gedeeltelijk) gerealiseerd. Er is dan sprake van een 'Erfüllungssynthese'. De relevantie van dit onderscheid is er voor Husserl in gelegen, dat hij een waarheidstheorie kan ontwikkelen zonder een beroep te moeten doen op kennisonafhankelijke objecten.²⁹ Fenomenologisch gezien maakt het namelijk niets uit of het waargenomen object wel of niet bestaat. Het gaat immers om de beschrijving van de acten, en deze vormen voor de fenomenologische analyse het 'Reelle'. De fenomenologie plaatst met andere woorden de transcendente duiding tussen haakjes. Dat geldt niet alleen voor de dingen, maar ook voor het lichaam en het bewustzijn van anderen. In deze zin sluit Husserl in de LU welbewust aan bij het

28. Met de materie en de kwaliteit is het wezenlijke van iedere act bepaald. Ik ga hier niet verder in op de analyse die Husserl geeft van de verschillen die bestaan tussen o.a. imaginatieve, intuïtieve en significatieve acten.

29. "We hebben bij Husserl te doen met een waarheidstheorie die het naïeve realisme afwijst en niettemin het correspondentiebeginsel handhaaft" (De Boer 1989, 20). In tegenstelling tot Kant, bij wie de aanname van dit beginsel tot een aporie leidt - Kant stelt immers dat we een voorstelling van een ding nooit kunnen vergelijken met het 'Ding an sich' - duidt bij Husserl de uitdrukking 'het ding zelf' op het waargenomen in tegenstelling tot het slechts vermeende.

cartesiaanse uitgangspunt van de evidentie van het *cogito*.

In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Dilthey in zijn geschriften na 1900 op eigenzinnige wijze zal aanknopen bij de hierboven genoemde onderscheidingen uit de LU. Ter voorbereiding van de vergelijking van Husserls en Diltheys positie wil ik hier tenslotte nog kort ingaan op de positivistische ontologie die Husserl in de *Logische Untersuchungen* nog aanhangt. De Boer heeft overtuigend geargumenteed dat Husserl in de LU het positivisme weliswaar begrenst, maar (nog) niet principieel bekritiseert. De positivistisch opgevatte verklarende psychologie is volgens Husserl niet in staat tot het ophelderen van begrippen en het funderen van ideële normen, maar de achterliggende ontologie daarvan wordt in feite door Husserl aanvaard (De Boer 1966, 278). Husserl kent aan het bewustzijn wel een eigen sfeer toe, maar deze is uiteindelijk toch opgenomen in een positivistisch-naturalistisch georiënteerde en geïnterpreteerde fysische werkelijkheid, waardoor het bewustzijn uiteindelijk onderworpen blijft aan een natuurwetenschappelijk determinisme. Daardoor blijft het methodendualisme met betrekking tot natuur- en geesteswetenschappen, dat Husserl in de *Logische Untersuchungen* aanhangt, uiteindelijk in een onopgeloste spanning staan. Dit leidt volgens De Boer tot een kentheoretische impasse, aangezien de fenomenologische analyse niet verder reikt dan de intentionele voorwerpen, waarachter zich volgens de positivistische opvatting nog de werkelijke voorwerpen bevinden, als hypothetisch verondersteld object van de natuurwetenschappen. "Deze kentheorie op fenomenologische basis blijft zuiver immanent en is een *psychologie* van de 'Vernunft'" (De Boer 1966, 280).³⁰

Deze impasse zal Husserl er later toe brengen naast de in de *Logische Untersuchungen* bestreden naturalisering van de ideeën ook de naturalisering van het bewustzijn scherp te bekritiseren, en daarmee de dualistische ontologie van het positivisme.³¹ In de fenomenologische beginselverklaring *Philosophie als strenge Wissenschaft*, kritiseert Husserl de naturalisering van het bewustzijn onder andere door te argumenteren dat de naar de natuurwetenschappen gemodelleerde verklarende psychologie de filosofie nooit kan vervangen. Dat is niet alleen zo, omdat zij voor haar kentheoretische fundering op de filosofie blijft aangewezen, maar - belangrijker nog - omdat de natuur, door de positivisten opgevat als een van het

30. Alhoewel Dilthey in zijn descriptieve psychologie in een bepaald opzicht gevangen blijft in de cartesiaanse bewustzijnsfilosofie en om die reden de door hem gethematiseerde leefwereld nog niet volledig bereikt (vgl. Ineichen 1975, 109), gaat hij met zijn stelling dat we niets meer achter het 'Erlebnis' behoeven en kunnen zoeken reeds wezenlijk verder dan Husserl in de LU.

31. Husserl zal het naturalisme dan als volgt definiëren: "Der ... Naturalist ... sieht nichts anders als Natur und zunächst physische Natur. Alles was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloß abhängig Veränderliche von Physischem ... Alles Seiende ist psychophysischer Natur, das ist nach fester Gesetzmäßigkeit eindeutig bestimmt" (L, 294).

bewustzijn onafhankelijk domein, in de doorgevoerde correlatieve analyse tevoorschijn treedt als het *correlaat van de geest*. Dat de verklarende psychologie dit niet inziet, komt volgens Husserl door het feit dat zij slaafs het voorbeeld van de natuurwetenschappen volgt en daardoor nog in een pre-galileïsch stadium verkeert. Reflectie op haar grondslagen leert dat het er in de psychologie anders dan in de natuurwetenschappen niet om gaat theoretische entiteiten te construeren 'onder' het fenomenale niveau, maar daarentegen om een precieze *immanente* analyse van de fenomenen. Zolang deze fenomenologische analyse wordt veronachtzaamd, blijft de psychologie steken in populaire voorwetenschappelijke noties zoals die toevallig in de loop van de geschiedenis zijn ontstaan (vgl. De Boer 1980b, 16-22; vgl. § 1.1 van hoofdstuk 5).

4.2 Husserls oordeel over Diltheys descriptieve psychologie

De onderstropping van de 'Eigenständigkeit' van de geest en de afhankelijkheid van de natuur leiden Husserl in zijn latere werk tot een transcendentiaal *idealisme*. Vanuit dat kader zal Husserl dan de dualistische opvatting van Brentano en Dilthey, als ook die van de neo-kantianen Windelband en Rickert scherp bekritisieren. Hij verwijt hen halfheid en gebrek aan radicalisme en spreekt van "een *Spaltung* in het moderne bewustzijn, dat de mens enerzijds rekent tot het universum van objectieve feiten, maar hem tegelijk als persoon ziet en drager van normen" (De Boer 1966, 278). De relatie tussen natuur en geest (en daarmee tussen natuur- en geesteswetenschappen) is volgens de latere Husserl slechts op te helderen indien we bereid zijn de "neuzeitlicher Dualismus der Weltinterpretation" op te geven. Ondanks zijn kritiek op Dilthey blijft Husserls bewondering voor hem groot. Dat wordt met name duidelijk als we de bespreking van Diltheys denkbeelden in Husserls in 1925 gehouden colleges over de fenomenologische psychologie in ogeschouw nemen. In de inleiding van deze colleges schetst Husserl de ontwikkeling van de fenomenologie, waarbij hij behalve voor Brentano en zijn eigen *Logische Untersuchungen* een belangrijke plaats inruimt voor Dilthey.³²

Hij kenschetst Diltheys *Ideen* in zijn colleges als "eine geniale, wenn auch unvollkommen ausgereifte Arbeit" (Hua IX, 6). Na een kernachtige samenvatting van de *Ideen* duidt Husserl het belang ervan als volgt aan: "Die große Bedeutung der Diltheyschen Ausführungen lag vor allem in dem, was er positiv über die Einheit des Seelenlebens als eine Erlebniseinheit sagte, und in der daraus gezogenen Forderung einer rein intuitiv schöpfenden deskriptiven Psychologie: einer

32. In het hiernavolgende citeer ik behalve uit de collegedictaten uit 1925 ook uit enkele aansluitende teksten over Dilthey, die Husserl in 1928 schreef en die als bijlagen II en III aan de tekst van het college zijn toegevoegd (Husserliana IX, 354-364).

Psychologie, die trotz 'bloßer' Deskriptie doch een eigene Art höchster Erklärungsleistung vollziehen sollte, nämlich diejenige, die Dilthey mit dem Wort *Verstehen* ausdrückte" (Hua IX, 10). Dilthey heeft met zijn onderscheiding tussen de uiterlijke en de innerlijke ervaring en zijn typering van de laatstgenoemde de weg vrijgemaakt voor een fenomenologische analyse van de innerlijke ervaring. Daartoe heeft hij bovendien zelf de nodige stappen gezet. Het probleem is echter dat Dilthey de principiële scherpte miste om deze opgave tot het eind toe door te voeren. Dat maakte dat zijn pogingen door psychologen als Ebbinghaus ten onrechte, maar niet geheel zonder grond, verkeerd zijn begrepen (Hua IX, 20).

Husserl maakt met betrekking tot twee punten duidelijk waarin Diltheys analyse zijns inziens te kort schoot. Hoewel Dilthey beseftte dat de descriptieve psychologie er op uit is de "Gesetze des Seelenlebens" in kaart te brengen, voerden zijn pogingen om de structuur van het bewustzijn te beschrijven niet uit boven "vage empirische Verallgemeinerungen" en een "induktive morphologische Typik" (Hua IX, 13; vgl. § 4 van hoofdstuk 5). De oorzaak hiervan is dat Dilthey niet heeft gezien dat er naast een beschrijving van individuele factische samenhangen ook zoiets bestaat als een *wesensschau*. Dilthey miste kortom het inzicht in het fundamentele onderscheid tussen de bewustzijnsacten en hun *Bedeutung*: "Er hat es noch nicht gesehen, daß es so etwas wie eine generelle Wesensdeskription auf dem Grund der Intuition, aber nun einer Wesensintuition gibt, wie er auch noch nicht gesehen hat, daß <die> das radikale Wesen des psychischen Lebens ausmachende Beziehung auf Bewußtseinsgegenständlichkeiten das eigentliche und unendlich fruchtbare Thema systematischer Seelenanalysen ist, und zwar als Wesensanalysen" (Hua IX, 13).

Daardoor loopt Diltheys descriptieve psychologie volgens Husserl uiteindelijk onvermijdelijk uit op een "bloß vergleichende empirische Psychologie ältesten Stiles" (Hua IX, 17). Een dergelijke psychologie kan ons een fraaie staalkaart van persoonlijkheden, karakters en temperamenten opleveren, maar niet zoiets als "ein zur Erkenntnis aus Gesetzen befähigtes Erklären" (Hua IX, 17). Diltheys descriptieve psychologie mist kortom de "apriorischen Rahmen" d.w.z. een "Rückbeziehung des empirisch wirklich in Jeweiligkeit Gegebenen auf die im Unendlichen liegende Idee", "eine universale Form absolut unverbrüchlicher Notwendigkeiten oder Gesetzmäßigkeiten" (Hua IX, 18). Zolang deze stap niet wordt gezet, kan de descriptieve psychologie haar pretentie een bijdrage aan de kentheorie te leveren onmogelijk realiseren (Hua IX, 19).

Met dit ontbreken van inzicht in de "Objektivität geistiger Gebilde" (Hua IX, 359) hangt het tweede probleem dat Husserl in Diltheys descriptieve psychologie signaleert nauw samen. Omdat Dilthey geen oog heeft voor de onafhankelijk van het individuele bewustzijn bestaande 'geistige Gebilde', gaat hij voorbij aan hun intersubjectieve karakter: "Alle solche geistigen Gebilde sind in ihrer Art objektiv,

eenmal erwachsen sind sie zwischen uns, ein allzugänglicher Geistesbesitz - allen im Miteinander innerlich Verbundenen, die die gleichen Taten vollziehen können und vollziehen. Geisteswissenschaften haben es als Kulturwissenschaften mit solchen geistigen Gebilden und korrelativ mit den Gemeinschaften, für die sie identisch sind, als im Miteinander des Bewußtseinslebens verbundenen Personen zu tun, man kan sie nicht verständlich machen, ohne sie nach ihrem eigentümlichen objektiv geistigen Sinn aufzuklären, also in der Kunstwissenschaft den ästhetischen Sinn der Statuen, der Bilder, der literarischen Kunstwerke usw." (Hua IX, 359).³³ Het probleem voor Dilthey, zo stelt Husserl het in 1928, is dat diens 'Innenpsychologie' verhindert deze overstap van het individueel psychische naar het intersubjectieve domein van betekenissen te maken. Uitgangspunt voor Dilthey is een "monadische Innerlichkeit des einzelnen Menschen" (Hua IX, 361). In die zin is Dilthey, evenals Brentano voor hem, in de *Ideen* uiteindelijk slachtoffer gebleven van het naturalisme, dat slechts psychische en fysische voorwerpen onderscheidt (Hua IX, 357). En op grond daarvan kan Dilthey slechts een ontoereikend beroep doen op een tot het individuele subject beperkte introspectie.

Zoals we hierna zullen zien, maken Diltheys latere geschriften duidelijk dat hij de les uit deze kritiek op zijn naturalisme en zijn descriptieve 'Innenpsychologie' heeft getrokken, zonder daarbij overigens Husserl te kunnen volgen in zijn beroep op een apriorische wezensschauw (net zo min overigens als de apriorische filosofie van Windelband en Rickert). Dilthey zal de genoemde kritiek daarentegen trachten te pareren door een *hermeneutische* herinterpretatie van zijn structuurtheorie, die zal leiden tot een kritische gedachtenwisseling met Husserl.

Dilthey heeft bovengenoemde kritiek, zoals deze in 1925/28 door Husserl helder is verwoord, zelf niet meer kunnen lezen. Zijn studie van de *Logische Untersuchungen*, waarover hij kort na de eeuwwisseling een werkcollege leidde (vgl. Tillman 1976, 125), heeft hem echter, zoals de *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* uit de jaren 1905-1909 leren, in staat gesteld de in de *Ideen* nog niet volledig overwonnen resten van de naturalistische denktrant kritisch te doorzien. Ook de zuivering van de 'introspectieve' connotaties van de notie van de 'innere Erfahrung' ten gunste van een reflexieve opvatting van deze ervaringswijze, waartoe Windelbands kritiek op de introspectie Dilthey aanzette (zie § 3.1 van dit hoofdstuk), zet zich in zijn geschriften van na 1900 voort. Het is echter niet alleen Husserl geweest die Dilthey doordrong van de problematische aspecten van zijn eerdere beroep op introspectie, maar vooral ook Nietzsche.

33. De herformulering van de 'Geisteswissenschaften' tot 'Kulturwissenschaften' lijkt een verwijzing te zijn naar de discussie tussen Dilthey en de neo-kantianen Windelband en Rickert, die in de vorige paragraaf aan de orde kwam.

Van de in dit hoofdstuk besproken critici van Dilthey is Nietzsche zonder twijfel het meest aan hem verwant. Zowel de filosofie van Dilthey als die van Nietzsche vindt haar startpunt in het leven, beide denkers zijn doordrongen van de historiciteit van dit leven, en ze zijn tegelijkertijd van mening dat de bewustwording van deze historiciteit mede heeft bijgedragen aan de culturele crisis van de moderne tijd. Bovendien delen ze een fundamentele kritiek op de metafysische traditie, een sterke interesse in de psychologie en een romantische waardering voor de esthetische dimensie van het menselijk bestaan.

In § 1.2.1 van hoofdstuk 1 merkte ik reeds op dat Dilthey Nietzsches ontwikkeling ten minste vanaf *Menschliches, Allzumenschliches* nauwlettend volgde. Met name in zijn latere werk treffen we vele tientallen verwijzingen naar verschillende werken van Nietzsche aan. Figl gaat zelfs zover te stellen, dat Dilthey zich in zijn laatste jaren "fast durchgehend mit Nietzsche befaßt hat" (Figl 1982, 413). Dat Dilthey in Nietzsche een geestverwant zag, blijkt reeds uit de in hoofdstuk 1 geciteerde recensie van *Menschliches, Allzumenschliches*, waarin hij Nietzsche met vreugde begroet op de weg van het psychologische en historische onderzoek, en in een fragment uit 1904 noemt hij Nietzsche zelfs "den tiefsten Philosophen der Gegenwart" (GS VIII, 229). Anderzijds zijn veel van Diltheys verwijzingen naar Nietzsche bijzonder kritisch van aard. Het is echter opvallend, dat Dilthey in zijn werk nergens systematisch met Nietzsches denken in discussie gaat. Omgekeerd komt in Nietzsches werk Dilthey zelfs in het geheel niet ter sprake. Zoals ik hieronder duidelijk zal maken, treffen we evenwel in Nietzsches werk een aantal opmerkingen aan, die kennis van Diltheys werk verraden en die door Dilthey niet zonder reden zijn opgevat als een kritiek op zijn introspectieve methode.

In deze paragraaf zal ik een beknopte schets geven van Nietzsches levensfilosofie.³⁴ Vervolgens zal ik, aan de hand van de tijdens Nietzsches leven gepubliceerde en aan Dilthey bekende teksten van Nietzsche nader ingaan op Nietzsches opvatting van de rol van introspectie en historisch onderzoek in de analyse van het leven. Tenslotte onderneem ik een poging de grotendeels verborgen dialoog tussen beide levensfilosofen te reconstrueren.

34. Deze schets sluit aan bij de Nietzsche-interpretatie, die ik in mijn boek *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie* heb ontwikkeld (De Mul, RV 35-70).

5.1 Nietzsches levensfilosofie

Het verschijnsel 'leven' neemt in Nietzsches filosofie een sleutelpositie in. Niet alleen staat het centraal in Nietzsches denken van de vroegste publikaties tot de laatste aantekeningen, maar het is ook uitsluitend vanuit Nietzsches levensbegrip, dat we de belangrijke thema's in zijn werk - de waarheids- en waardenproblematiek, het nihilisme, de 'Übermensch', de wil tot macht en de leer van de eeuwige terugkeer - in hun onderlinge samenhang kunnen begrijpen (Bausch 1974, 1). Ten aanzien van al deze thema's geldt onvoorwaardelijk: "Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt" (WS III, 844).

Wat verstaat Nietzsche nu eigenlijk onder 'leven'? We zijn dit begrip in het voorgaande reeds meermalen tegengekomen. Bij Kant bleek het leven een grensbegrip te zijn voor de theoretische rede, een verschijnsel dat principieel onverklaarbaar is vanuit een mechanistisch verklaringsmodel (zie § 4.2.4 van hoofdstuk 1). Het leven, zo zagen we, wordt door Kant begrepen als een *organisme*, dat "von sich selbst Ursache und Wirkung ist". In het organisme zijn alle delen verbonden door een reciproke causaliteit en wordt het geheel gekenmerkt door een vormende kracht (KU 286, 293). In de uiteenzetting van Schleiermachers hermeneutiek kwam het leven zijdelings aan de orde als object van de psychologische interpretatie, waarbij de nadruk werd gelegd op de onherleidbare individualiteit ervan. Net als bij Kant kwam ook bij Schleiermacher de voor het leven kenmerkende samenhang van deel en geheel aan de orde (zie § 2.3.1 van dit hoofdstuk). Ook bij de historisten speelde het leven een belangrijke rol, aangezien zij gericht zijn op het verstaan van levensuitingen. Bij Dilthey tenslotte, zo hebben we gezien, wordt het leven als een ondoorgrondelijk 'laatste feit' opgevat, waarachter we niet terug kunnen gaan, maar dat wel in zijn functionele en betekenisvolle samenhang beschreven en begrepen kan worden.

Nietzsches levensbegrip knoopt aan bij het organische levensbegrip dat Kant in de KU had ontwikkeld. In 1868, hij had net zijn studie klassieke filologie afgesloten, vatte Nietzsche het plan op om te promoveren op het filosofische thema 'Die Teleologie seit Kant'; in dat kader bestudeerde hij Kants KU intensief. In de opzet voor de dissertatie, die hij in datzelfde jaar schrijft en waarin hij o.a. enkele citaten uit de KU becommentarieert, lezen we: "Denn Leben in einer Form ist eben Organismus. Was ist Organismus anders als Form, geformtes Leben?" (MUS 1, 420).³⁵ De doelmatige eenheden, die we organismen noemen,

35. De opzet laat zien, dat Nietzsches vraagstelling - ongetwijfeld geïnspireerd door Schopenhauers pessimisme, waartoe Nietzsche zich omstreeks die tijd onvoorwaardelijk had bekeerd - is ingegeven door de door hem ervaren doelloosheid en toevalligheid van het leven. Het leven is uiteindelijk een ondoorgrondelijk geheim (MUS 1, 414). "Brauchen wir die Zweckursachen, um das Leben eines Dinges zu erklären? Nein, das 'Leben' ist etwas völlig Dunkles, dem wir daher auch

zijn echter volgens Nietzsche - en hier blijft hij trouw aan de letter van de KU - slechts door de mens gedachte eenheden: "Die Teleologie ist wie der Optimismus nur ein ästhetisches Produkt" (MUS 1, 410). "Er [bedoeld is: Kant] hat Recht: das Zweckmäßige liegt dann nur in unsrer Idee" (MUS 1, 425). "Diese Einheiten, die wir Organismen nennen, sind aber wieder Vielheiten" (MUS 1, 414). De definitie van het leven die Nietzsche bijna twintig jaar later formuleert, sluit hier naadloos bij aan: "Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir 'Leben'" (KSA 10, 650).

Het begrip 'leven' heeft bij Nietzsche fundamentele ontologische betekenis: "Das *Lebende* ist das Sein: weiter gibt es kein Sein" (KSA 12, 16). "Das 'Sein' - wir haben keine andere Vorstellung davon als 'Leben'. - Wie kann also etwas Totes 'sein'?" (KSA 12, 153).³⁶ Onder invloed van Schopenhauer vat Nietzsche het leven op als een "dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht" (KSA 1, 269; vgl. MUS 1, 422), die wordt gekenmerkt door een niets en niemand ontziende strijd om het bestaan: "Was in dieser entsetzlichen Constellation der Dinge leben will das heißt leben muß, ist im Grunde seines Wesens ... unersättliche Gier zum Dasein und ewiges Sichwidersprechen in der Form der Zeit, also als Werden. Jeder Augenblick frißt den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen. Zeugen, Leben und Morden ist eins" (KSA 1, 768). Nietzsches identificatie van het leven met het worden hangt samen met het feit dat zijn levensfilosofie, niet minder dan die van Dilthey, een sterk historische inslag bezit (vgl. noot 17 van hoofdstuk 4). Ook Nietzsches denken is een exponent van het proces van de historisering van het wereldbeeld. De volgende uitspraken uit de nalatenschap bevestigen deze opvatting: "Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibniz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind *historisch* durch und durch. Dies ist der große Umschwung. Lamarck und Hegel - Darwin ist nur eine Nachwirkung. Die Denkweise

durch Zweckursachen kein Licht geben können. Nur die Formen des Lebens suchen wir uns deutlich zu machen" (MUS 1, 422). Ook de indeling van de geplande, maar nooit voltooide, studie maakt duidelijk dat Nietzsches vroege preoccupatie met de teleologie werd ingegeven door het besef van de doelloosheid van het leven: "Cap. 1. Begriff der Zweckmäßigkeit (als Existenzfähigkeit). Cap. 2. Organismus (der unbestimmte Lebensbegriff, der unbestimmte Individuumsbegriff). Cap. 3. Die angebliche Unmöglichkeit, einen Organismus mechanisch zu erklären (was heisst mechanisch?). Cap. 4. Die erkannte Zwecklosigkeit in der Natur im Widerspruch mit der Zweckmäßigkeit" (MUS 1, 419).

36. In deze laat zich overigens een ontwikkeling aflezen bij Nietzsche. In het vroege werk, dat sterk onder invloed staat van Schopenhauers filosofie van de wil, heeft het levensbegrip reeds deze universele strekking. In de tweede, wel als 'positivistisch' aangeduide periode, die loopt van *Menschliches, Allzumenschliches* (1876) tot *Die fröhliche Wissenschaft* (1881), wordt het levensbegrip voornamelijk beperkt tot de menselijke zijswijze. In de laatste periode, waaruit de zojuist geciteerde uitspraken stammen, keert Nietzsche weer terug tot de kosmische opvatting van het leven, zij het nu ontdaan van een aantal resten van het metafysische denken, die zijn denken in de vroege periode nog bepalen. Vgl. De Mul, RV 65v.

Heraklits und Empedokles ist wieder erstanden. Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* 'reiner Geist' nicht überwunden: wir aber ---" (KSA 11, 442).

In navolging van Schopenhauer identificeert Nietzsche het leven met de wil³⁷, maar anders dan bij Schopenhauer is de wil geen wil tot leven, maar *wil tot macht*: "Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht" (KSA 4, 147). In een nagelaten fragment uit 1888 licht Nietzsche dit als volgt toe: "Was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt ... Nehmen wir den einfachsten Fall, den der primitiven Ernährung: das Protoplasma steckt seine Pseudopodien aus, um nach etwas zu suchen, was ihm widersteht - nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht" (KSA 13, 360). Nietzsche ziet deze wil tot macht als de drijvende motor van iedere verandering: "so ist uns keine *Veränderung* vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht giebt" (KSA 13, 260).

Tot de processen, die kenmerkend zijn voor de machtsstrijd die inherent is aan het leven, behoort volgens Nietzsche niet in de laatste plaats de interpretatie. Interpretatie is eigen aan de wil tot macht van al het organische leven: "Der Wille zur Macht *interpretirt*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten ... In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu Werden. Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus*" (KSA 12, 139-40). Tot het "*Wesen* alles Interpretirens", zo stelt Nietzsche het elders, behoort "das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstoppen, Ausdichten, Umfälschen" (KSA 5, 400). Deze voor het organische kenmerkende activiteiten moeten volgens Nietzsche begrepen worden als artistieke oordelen: "Alles Organische, das 'urtheilt', handelt *wie der Künstler*: es schafft aus einzelnen Anregungen Reizen ein Ganzes, es läßt vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplification, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf als *seiend. Das Logische ist der Trieb selber, welcher macht, daß die Welt logisch*, unserem Urtheilen gemäß verläuft. Das Schöpferische - 1) Aneignende 2) Auswählende 3) Umbildende Element - 4) das Selbst-Regulierende Element - 5) das Ausscheidende" (KSA 11,

37. Schopenhauers wending naar de wil is evenals de romantische wending naar het gevoel (zie § 2.3 van hoofdstuk 3) een reactie op het intellectualisme van de kantiaanse filosofie. Voor Schopenhauer had reeds Schelling in *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) het willen opgevat als oer-zijn (Schelling 1856-61, VII, 350) en in zijn latere werk duidt hij deze blinde en onbewuste drang aan als de eigenlijke geestelijke substantie van de mens, de grond van alles, het stof-voortbrengende, het enige in de mens dat oorzaak van het zijn is (Schelling 1856-61, W X, 287). Voor Schopenhauer treedt de wil in plaats van het kantiaanse 'Ding an sich' en wordt daarmee tot de grondeloze grond van al wat is (vgl. De Mul, RV 114).

97)³⁸ Als we in herinnering roepen, dat Nietzsche het leven identificeert met het zijn, dan wordt duidelijk dat zijn hermeneutiek een universele strekking bezit. Niet alleen de mens en de zogenaamde hogere diersoorten interpreteren, maar ook de meest primitieve organismen en wellicht zelfs wat we doorgaans aanduiden als de anorganische natuur: "Die chemischen Verwandlungen in der unorganischen Natur sind vielleicht auch künstlerische Prozesse" (KSA 7, 437).

De aan het leven inherente interpretatie is als een instrument in dienst van de wil tot macht niet geïnteresseerd in *waarheid* (in de zin van overeenstemming van een uitspraak met het object van de uitspraak), maar uitsluitend in de beheersing van de werkelijkheid ten behoeve van het voortbestaan. "Der ganze Erkenntnis-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat - nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf *Bemächtigung* der Dinge" (WS III, 442). "Der Ruf, Name und Anschein, die Geltung, das übliche Maass und Gewicht eines Dinges - im Ursprunge zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen wie ein Kleid und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd - ist durch den Glauben daran und sein Fortwachsen von Geschlecht zu Geschlecht dem Dinge allmählich gleichsam an- und eingewachsen und zu seinem Leibe selber geworden: der Schein von Anbeginn wird zuletzt fast immer zum Wesen und *wirkt* als Wesen ... es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue 'Dinge' zu schaffen" (KSA 3, 422). Het perspectivistische en illusoire karakter van iedere (menselijke) interpretatie van de wereld is voor Nietzsche op zich genomen geen probleem. Eerder integendeel: het leven vereist volgens Nietzsche noodzakelijk de illusie: "alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivistischen und des Irrthums" (KSA 1, 18).³⁹ Wanneer we bijvoorbeeld met Kant

38. In het vroege opstel *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (1872) duidt Nietzsche de interpretatie van de werkelijkheid als een metaforisch proces. Dat wat we waarheid noemen berust volgens Nietzsche op een dubbele metafoor: "Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue ... Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen" (KSA 1, 879). Er is nog een derde overdracht, die van woord naar begrip. Een woord wordt volgens Nietzsche tot begrip wanneer het niet langer fungeert als de uitdrukking van een eenmalige, geïndividualiseerde oerbeleving aan welke het zijn ontstaan dankt, maar aangewend wordt om talloze, meer of minder gelijke, maar nooit identieke dingen mee aan te duiden. Hier gaat het contact met de dingen volgens Nietzsche geheel verloren: "Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen" (KSA 1, 880).

39. Nietzsche verzet zich daarbij vooral tegen het positivisme: "Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt 'es giebt nur Thatsachen', würde Ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum 'an sich' feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen ... Soweit überhaupt das Wort 'Erkenntnis' Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige

natuur en geschiedenis als een proces zien dat open staat voor de realisering van onze doeleinden, dan is dat een illusie, zonder welke we niet zouden kunnen leven. "Das Ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt" (KSA 2, 54). Zonder de onwaarheid zou het leven onmogelijk zijn: "Ohne Unwahrheit weder Gesellschaft noch Kultur. Der tragische Conflict. Alles Gute und Schöne hängt an der Täuschung: Wahrheit tödtet - ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist)." (KSA 7, 623).

5.2 Introspectie, historiciteit en genealogie

Hoewel Nietzsches opvatting van het leven als wil tot macht sterk naturalistische en zelfs biologistische trekken bezit, die ongetwijfeld hebben bijgedragen aan de nationaal-socialistische annexatie van zijn machtstheorie (vgl. Lukàcs' kritiek op de levensfilosofie, die in § 3.2 van hoofdstuk 1 werd aangestipt), bevat zij óók een indringende kritiek op de moderne, bewustzijnsfilosofische traditie. In de voorgaande hoofdstukken merkten we op dat ook Dilthey met zijn beroep op de onmiddellijkheid van het 'Innewerden' van 'Erlebnisse' aansluit bij deze op Descartes en Kant voortbouwende traditie. In het perspectief van Nietzsches theorie van de wil tot macht kan het bewustzijn echter niet meer zijn dan een afgeleid fenomeen, dat in dienst staat van het leven (vgl. Van de Wiele 1976, 51v.). In vergelijking met de machtige, onbewuste wil is het bewustzijn, om het beeld van Schopenhauer te gebruiken, niet meer dan een lichtje, dat door de wil is ontstoken om zichzelf bij te lichten. De 'spiegel van het bewustzijn' beeldt slechts een uiterst beperkt deel van het leven af, en is allerminst het fundament van het leven: "Das ganze Leben wäre möglich, ohne daß es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt -, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewußtsein, wenn es in der Hauptsache *überflüssig* ist?" (KSA 3, 590). In vergelijking met de 'kleine rede' van de geest wordt het lichaam volgens Nietzsche gekenmerkt door een 'grote rede', die superieur is aan die van de geest en niet door de geest kan worden doorgrond. Een belangrijke consequentie hiervan is dat het tot het wezen van het leven behoort,

Sinne "Perspektivismus" (KSA 12, 315). "Was kann allein *Erkenntnis* sein? "Auslegung", *nicht* Erklärung" (KSA 12, 104). Deze opvatting van Nietzsche lijkt onafwendbaar te leiden naar een subjectivisme. Maar ook dit is volgens Nietzsche 'slechts' een interpretatie, waaraan geen diepere werkelijkheid correspondeert: "'Es ist alles subjektiv' sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das 'Subject' ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes.- Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese" (KSA 12, 315).

dat het niet volledig te doorgronden is door het bewustzijn (vgl. Gadamer, GW III, 217).

Voor zover denken, willen en voelen al in relatie met het leven staan, dan volgens Nietzsche uitsluitend als middel. De in de vorige paragraaf geciteerde uitspraak, waarin het leven werd gedefinieerd als een veelheid van krachten, die door een gemeenschappelijk voedingsproces zijn verbonden, vervolgt: "Zu diesem Ernährungs-Vorgang, als Mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d.h. 1) ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte 2) ein Zurechtmachen derselben nach Gestalten und Rythmen 3) ein Abschätzen in Bezug auf Einverleibung oder Abscheidung" (KSA 10, 650).

Op grond hiervan verwondert het niet, dat Nietzsche de introspectie als middel om tot onbetwifelbare kennis te komen resoluut afwijst. In de voorrede van *Zur Genealogie der Moral* (1887), een boek dat Dilthey blijkens verwijzingen kende (vgl. GS VIII, 200), merkt Nietzsche op: "Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst ... Was das Leben sonst, die sogenannten 'Erlebnisse' angeht, - wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug? Oder Zeit genug? Bei solchen Sachen waren wir, fürchte ich, nie recht 'bei der Sache': wir haben eben unser Herz nicht dort - und nicht einmal unser Ohr! Vielmehr wie ein Göttlich-Zerstreuter und In-sich-Versenkter, dem die Glocke eben mit aller Macht ihre zwölf Schläge des Mittags in's Ohr gedröhnt hat, mit einem Male aufwacht und sich fragt 'was hat es da eigentlich geschlagen?' so reiben auch wir uns mitunter *hinterdrein* die Ohren und fragen, ganz erstaunt, ganz betreten 'was haben wir da eigentlich erlebt? mehr noch: wer *sind* wir eigentlich?' und zählen nach, hinterdrein, wie gesagt, alle die zitternden zwölf Glockenschläge unsres Erlebnisses, unsres Lebens, unsres *Seins* - ach und verzählen uns dabei ... Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehen uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heißt der Satz in alle Ewigkeit 'Jeder ist sich selbst der Fernste', - für uns sind wir keine 'Erkennenden'..." (KSA 5, 247-8).

Tegenover de introspectie plaatst Nietzsche het historisch onderzoek. Wanneer de 'werkelijkheid' in feite een opeenvolging van elkaar bestrijdende interpretaties is, dan is de historische analyse van deze strijd de beste toegang om het leven in zijn dynamiek te begrijpen. Reeds in het door Dilthey gerecenseerde *Menschliches, Allzumenschliches* zegt Nietzsche: "Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen*: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt.- Demnach ist das *historische Philosophieren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Abscheidung" (KSA 2, 25).⁴⁰ Nietzsche stemt dus volledig in met de historische

40. Vgl. de volgende uitspraak: "Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen" (KSA 11, 562).

opvatting van de werkelijkheid, maar dat maakt hem nog geen onvoorwaardelijke voorstander van het historisch bewustzijn van de moderne mens. In het in 1874 gepubliceerde opstel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* wijst Nietzsche op de gevaren van dit bewustzijn. Zoals de titel aangeeft is ook in dit geschrift het nut voor het leven beslissend. Nietzsche erkent dat een zeker historisch besef zijn nut kan hebben voor het leven, maar voegt daar vervolgens aan toe dat "es ein Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne [gibt], bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur" (KSA 1, 250). Volgens Nietzsche kan al het levende slechts binnen een horizon gezond, sterk en vruchtbaar worden; is het niet bij machte een horizon om zich heen te trekken, dan kwijnt het weg (KSA 1, 251; vgl. KSA 2, 234). Nietzsche werkt deze stelling uit in zijn beschrijving van de drie vormen die het historisch besef volgens hem kan aannemen.

Als eerste onderscheidt Nietzsche een *monumentale* verhouding tot het verleden. Voor de handelende en strevende mens is de geschiedschrijving een terugblik op de grote voorbeelden uit het verleden. Ofschoon de monumentale geschiedschrijving als richtsnoer voor het handelen de mens haar diensten kan bewijzen, wordt zij volgens Nietzsche schadelijk als zij overheersend wordt. De actieve, handelende mens wordt in dat geval door bedriegelijke analogieën misleid, terwijl passieve karakters in het monumentale karakter van de voorbeelden een (drog)-reden vinden voor hun passiviteit: "Die monumentalische Historie ist das Maskenkleid, in dem sich ihr Hass gegen die Mächtigen und Grossen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Grossen vergangener Zeiten ausgiebt, in welchem verkappt sie den eigentlichen Sinn jener historischen Betrachtungsart in den entgegengesetzten umkehren: ob sie es deutlich wissen oder nicht, sie handeln jedenfalls so, als ob ihr Wahlspruch wäre: lasst die Todten die Lebendigen begraben" (KSA 1, 264).

De tweede vorm van geschiedschrijving duidt Nietzsche aan als de *antiquarische*. Dit is de geschiedschrijving van de behoudende en vererende mens, "der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab" (KSA 1, 265). Het nut van deze vorm van geschiedschrijving is gelegen in het feit dat zij de mens het rustgevende besef verleent dat men niet geheel toevallig en willekeurig bestaat. Het is, zo zegt Nietzsche, vergelijkbaar met het welbehagen dat de boom ontleent aan zijn wortels. Zij verschaft een rechtvaardiging voor het leven zoals men dat leeft en verzoent de mens met de hardheid van het bestaan. Maar ook de antiquarische geschiedschrijving wordt bijzonder gevaarlijk, indien zij overheersend wordt: "wenn der historische Sinn das Leben nicht mehr conservirt, sondern mumisirt: so stirbt der Baum, unnatürlicher Weise, von oben allmählich nach der

Wurzel zu ab - und zuletzt geht gemeinhin die Wurzel selbst zu Grunde" (KSA I, 268). Een overmaat van antiquarische geschiedschrijving leidt volgens Nietzsche bovendien tot weerzinwekkende taferelen van verzamelwoede en een vijandigheid tegenover al wat nieuw is.

De derde vorm van geschiedschrijving die Nietzsche onderscheidt is de *kritische*. Om te kunnen leven moet de mens "die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen ... Mitunter aber verlangt eben dasselbe Leben, das die Vergessenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit; dann soll es eben gerade klar werden, wie ungerecht die Existenz irgend eines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr dieses Ding den Untergang verdient" (KSA 1, 269-270). Maar ook deze vorm van geschiedschrijving kent haar gevaren. Mensen en tijden die het leven dienen door op deze wijze het verleden te vonnissen en te vernietigen zijn volgens Nietzsche tegelijkertijd gevaarlijke en in gevaar verkerende mensen en tijden.

Wanneer Nietzsche de blik op zijn eigen tijd werpt, kan hij niet anders concluderen dan dat de schadelijke kanten van het historische besef het mogelijke nut totaal hebben overvleugeld. Dat komt volgens hem voor alles door het feit dat de gezonde relatie tussen leven en geschiedenis fundamenteel is veranderd door de eis dat de geschiedschrijving wetenschap moet zijn. In dat geval regeert niet langer het leven en houdt het de kennis van het verleden niet langer in toom (KSA 1, 271). Nietzsches beschuldigende vinger treft hier de aprioristische geschiedfilosofie van Hegel niet minder dan het wetenschapsideaal van de historisten. Wie, zoals Hegel, de geschiedenis ziet als een noodzakelijk proces, die is volgens Nietzsche onvermijdelijk overgeleverd aan een moreel fatalisme: "Wer aber erst gelernt hat, vor der 'Macht der Geschichte' den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein 'Ja' zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine 'Macht' am Faden zieht" (KSA 1, 309). Hoewel de historisten op Hegel voorhebben dat zij de geschiedenis weigeren te zien als een onvermijdelijke ontwikkeling, zijn hun wetenschappelijke pretenties volgens Nietzsche niet minder desastreus voor het leven. Hij valt daarbij zowel Ranke's ethisch relativisme als zijn vermeende kentheoretische objectiviteit aan. Ook keert Nietzsche zich frontaal tegen de opvatting dat er in de geschiedschrijving zo iets mogelijk zou zijn als een 'objectieve kijk op het verleden'. Een dergelijke objectieve kijk, die, zoals Ranke meent, mogelijk gemaakt zou worden doordat de historicus zich als het ware uitwist en tot een echoënd passivum van het verleden wordt, is volgens Nietzsche onmogelijk. Wat als objectiviteit, als een edel streven naar een rechtvaardig beeld van het verleden wordt verkocht, is in werkelijkheid een gebrek aan

betrokkenheid. Dergelijke historici "bringen es nur zur Toleranz, zum Geltenlassen des einmal nicht Wegzuläugnenden, zum Zurechtlegen und maassvoll-wohllollenden Beschönigen, in der klugen Annahme, daß der Unerfahrene es als Tugend der Gerechtigkeit auslege, wenn das Vergangene überhaupt ohne harte Accente und ohne den Ausdruck des Hasses erzählt wird" (KSA 1, 288-289). Wie gelooft dat de historicus langs deze weg het verleden ertoe zou kunnen verleiden het beeld van zijn wezen als op een foto af te drukken, is bevangen in een mythologie, een voor het leven bovendien nog slechte mythologie ook.

De historicus, zo merkt Nietzsche in overeenstemming met Droysen en Dilthey op (vgl. § 2.4.2 van hoofdstuk 3 en § 1.4 van hoofdstuk 4), beeldt evenmin als de schilder de werkelijkheid af, zoals zij is, maar hij ordent haar. Nietzsche gaat echter aanzienlijk verder dan Droysen en Dilthey, als hij daaraan toevoegt dat het resultaat wel een esthetische, maar nooit een historische waarheid kan zijn (KSA 1, 290). Wanneer de historicus het ene verschijnsel na het andere onttrekt aan de blinde willekeur en de chaos en het als ontbrekend deel voegt in een passend geheel, dan dient beseft te worden dat dit geheel welbeschouwd enkel in het hoofd van de historicus bestaat (KSA 1, 291). Het beeld van de geschiedenis dat de historicus oproept, is produkt van een artistieke scheppingsdaad. "... und nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken" (KSA 1, 296). Wil de geschiedschrijving het leven dienen, dan dient zij juist geen objectiviteit na te streven: "*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürfte ihr das Vergangene deuten*" (KSA 1, 293-294).

In het latere werk van Nietzsche lijkt de kritische geschiedschrijving, door Nietzsche dan aangeduid met de term genealogie, te gaan overheersen. Nietzsche ontpopt zich tot een omgekeerde Hegel. Tegenover Hegels allesbegrijpende verhouding tot de geschiedenis plaatst Nietzsche een allesbestrijdend neen (vgl. Fink 1979, 7). Waar de gehele geschiedenis in werkelijkheid een strijd van opeenvolgende interpretaties is, richt de genealogie zich op het blootleggen van deze strijd: "Für alle Art Historie", zo merkt Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* op, geldt dat "die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; daß alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und daß wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige 'Sinn' und 'Zweck' nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. Wenn man die *Nützlichkeit* von irgend welchem physiologischen Organ (oder auch einer Rechtsinstitu-

tion, einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Cultus noch so gut begriffen hat, so hat man damit noch nichts in Betreff seiner Entstehung begriffen: so unbequem und unangenehm dies älteren Ohren klingen mag, denn von Alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen ... Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines 'Dings', eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhang zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hinter einander folgen und ablösen" (KSA 5, 313-4). De genealogie kan worden opgevat als de geschiedschrijving van het wantrouwen. Zij legt de verborgen nederige herkomst bloot van verheven zaken als de moraal, de religie en de wetenschap. Zij onderzoekt de geschiedenis van de interpretaties, een geschiedenis zonder oorsprong of laatste grond en zonder einddoel (vgl. Bolle 1981, 96).

5.3 De wederzijdse kritiek van Dilthey en Nietzsche

Tegen de achtergrond van de hierboven gegeven schets is het opmerkelijk te lezen welke kritiek Dilthey aan Nietzsches adres richt. De teneur van de opmerkingen is namelijk dat Nietzsches filosofie wordt gekenmerkt door een subjectivistische introspectie en een gebrek aan historische zin. Zo schrijft Dilthey in een in 1898 gepubliceerd overzicht van monografieën met betrekking tot de filosofiegeschiedenis van de negentiende eeuw naar aanleiding van Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: "Nichts spricht entschiedener die subjektive und mit sich selbst beschäftigte Art dieses Geistes aus, als daß er, in verehrender Nähe zu dem ihm so weit überlegenen Jakob Burckhardt, ihn doch im Kern nicht verstand: von Basel aus schrieb er seine Absage an die Historie. Von allem glaubte er abstrahieren zu müssen, was diese Geschichte und die Gemeinschaft an ihm getan; er zog das wie Häute nacheinander ab; den Kern, das was den Menschen konstituiert glaubte er dann in immer neuer Qual des Brütens über sich selbst packen zu können, wie einst auch Rousseau sich vorgesetzt hatte, hinter dem historischen den natürlichen Menschen aufzufinden" (GS IV, 528-9). Nietzsche wil tot macht die daarbij tevoorschijn komt is volgens Dilthey echter een historisch bepaalde gestalte: "Umsonst suchte Nietzsche in einsamer Selbstbetrachtung die ursprüngliche Natur, sein geschichtsloses Wesen. Eine Haut nach

dem anderen zog er ab. Und was blieb übrig? Doch nur ein geschichtlich Bedingtes: die Züge des Machtmenschen der Renaissance" (GS VIII, 226). Met betrekking tot Nietzsches latere these van de *Wille zur Macht* stelt Dilthey vervolgens dat Nietzsche door deze onhistorische "immer erneute Selbstbeobachtung" tot universeel mensbeeld maakte wat in feite slechts kenmerkend is voor "den heutigen historischen Stand unseres Wirtschaftslebens, unserer Gesellschaft" (GS IV, 529, vgl. GS VIII, 226).⁴¹ Hier tegenover plaatst Dilthey dat de mens zichzelf slechts kan leren kennen door de geschiedenis: "Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte" (GS IV, 529). En in een later fragment lezen we: "Alle letzten Fragen nach dem Wert der Geschichte haben schließlich ihre Lösung darin, dass der Mensch in ihr sich selbst erkennt. Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung. Daher konnte er auch die Bedeutung der Geschichte nicht erfassen" (GS VII, 250).⁴²

Kamerbeek heeft in een boeiend artikel de these naar voren gebracht dat Dilthey met deze scherpe kritiek op Nietzsche meer nog dan van Nietzsche afstand nam van zijn eigen vroegere positie, waarin hij zelf met zijn uitgangspunt van het 'Innewerden' de introspectie tot grondslag van de geesteswetenschappen hoopte te kunnen maken (Kamerbeek 1962).⁴³ Het pikante daarbij is, zo laat Kamerbeek zien, dat Dilthey zijn argumenten in zijn kritiek op Nietzsche aan Nietzsche zelf heeft ontleend. In het voorafgaande merkten we al op dat Nietzsche, in tegenstelling tot wat Dilthey beweert, de introspectie zonder meer wantrouwt. In *Jenseits von Gut und Böse* bijvoorbeeld, dat Dilthey blijkens nagelaten aantekeningen goed kende, noemt Nietzsche het begrip "unmittelbare Erkenntnis" zelfs een *contradictio in adjecto* (KSA 5, 230). In het vijfde boek van de *Fröhliche Wissenschaft* (uit 1887, vier jaar na de verschijning van Diltheys *Einleitung*) legt hij uit waarom dit volgens hem het geval is, en daarbij lijkt hij niemand minder dan Dilthey op het oog te hebben als hij schrijft: "Oh über diese Genügsamkeit der

41. Dilthey loopt hiermee vooruit op Heideggers kritiek op Nietzsche. Heidegger ziet Nietzsches these van de wil tot macht als een voltooiing van het subjectivisme, dat kenmerkend is voor de moderne tijd (zie De Mul, RV 51).
42. In een tekst uit 1901 stelt Dilthey met vergelijkbare bewoordingen: "Denn der Mensch versteht sich selber durch keine Art von Grübele über sich; aus dieser entspringt nur das grosse Nietzsche'sche Elend der überspannten Subjektivität: allein an dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, die er hervorbringt, gelangt er zum Bewußtsein seines Vermögens, im Guten und im Schlimmen" (GS III, 191).
43. Kamerbeeks artikel werd oorspronkelijk in het Duits gepubliceerd in *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, vol. X (1950) 52-84. Misch heeft twee jaar later in *Dilthey versus Nietzsche. Eine Stimme aus den Niederlanden* een poging ondernomen het niet zo vleiende beeld van (zijn schoonvader) Dilthey dat uit Kamerbeeks interpretatie te voorschijn komt, te nuanceren. Misch weet echter weinig argumenten tegen Kamerbeeks interpretatie in te brengen, met als gevolg dat hij zijn artikel besluit met een autoriteitsargument en de verzuchting: "Selbst wenn hieran etwas Wahres wäre, was niemand, der ihn kannte, glauben wird: was gehen diese privaten Dinge uns an?" (Misch 1952, 395).

Erkennenden! man sehe sich doch ihre Principien und Welträthsel-Lösungen darauf an! Wenn sie Etwas an den Dingen, unter den Dingen, hinter den Dingen wiederfinden, das uns leider sehr bekannt ist, zum Beispiel unser Einmaleins oder unsre Logik oder unser Wollen und Begehren, wie glücklich sind sie sofort! Denn 'was bekannt ist, ist erkannt': darin stimmen sie überein. Auch die Vorsichtigsten unter ihnen meinen, zum Mindesten sei das Bekannte *leichter erkennbar* als das Fremde; sei es zum Beispiel methodisch geboten, von der "inneren Welt" von den "Thatsachen des Bewusstseins" auszugehen, weil sie die *uns bekanntere* Welt sei! Irrthum der Irthümer! Das Bekannte is das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu 'erkennen', das heisst als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als "ausser uns" zu sehen ... Die grosse Sicherheit der natürlichen Wissenschaften im Verhältnis zur Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente - *unnatürlichen* Wissenschaften, wie man beinahe sagen dürfte - ruht gerade daarop, dass sie das *Fremde* als Objekt nehmen; während es fast etwas Widerspruchsvolles und Widersinniges is, das Nicht-Fremde überhaupt als Objekt nehmen zu wollen..." (KSA 3, 594-5).

Nietzsche overdrijft wellicht in het bovenstaande citaat wanneer hij, door zijn superieure ironie meegevoerd, poneert dat *uitsluitend* het vreemde tot object van kennis kan worden gemaakt. Met Dilthey zou ik liever willen verdedigen dat het verstaan enkel plaats kan vinden in het spanningsveld dat ligt *tussen* volkomen vreemdheid en bekendheid (GS VII, 225; zie § 4 van hoofdstuk 5). Maar het is duidelijk dat Dilthey voor 1900 de 'Thatsachen des Bewußtseins' ten onrechte als onmiddellijk inzichtelijke zekerheden ten tonele voert.⁴⁴ Vooruitlopend op hetgeen Freud enkele decennia later in zijn psychoanalytische theorie zal uitwerken, maakt Nietzsche duidelijk dat de geest niet samenvalt met het bewustzijn en dat bewuste gedachten niet zelden eerder een *verhullende*, dan een onthullende functie hebben.

Nu dient onmiddellijk te worden opgemerkt dat Diltheys beroep op introspectie zich steeds heeft gekenmerkt door een zekere ambivalentie. Weliswaar heeft Dilthey op verschillende plaatsen in zijn werk tot 1900 de introspectie verdedigd (bijvoorbeeld tegen Comte, die deze vorm van kennis onmogelijk acht, vgl. GS

44. Dat Nietzsche hier werkelijk Dilthey als ongenoemde tegenstander op het oog heeft, lijkt aanneemelijk door de typisch Diltheyaanse terminologie ('innere Welt' en 'Thatsachen des Bewusstseins') en in samenhang daarmee het ironische 'unnatürliche Wissenschaften' als synoniem voor *geisteswetenschappen*. Kamerbeek stelt in zijn artikel dat Nietzsche Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* waarschijnlijk heeft gelezen naar aanleiding van het bezoek dat Heinrich von Stein, die tot Diltheys kring behoorde, in 1884 aan hem bracht in Sils-Maria. De centrale thema's van de één jaar eerder verschenen *Einleitung*, speciaal de kritische geschiedenis van metafysische funderingspogingen in boek 2 en het beroep op het leven, moeten Nietzsche ten zeerste hebben aangesproken. Des te scherper was daarom zijn kritiek op Diltheys positivistische behoefte aan een fundering in de feiten van het bewustzijn (vgl. Kamerbeek 1962, 60-63).

V, 55) en gaat hij in de *Einleitung* inderdaad zo ver te stellen dat de 'innere Erfahrung' het archimedische punt vormt van waaruit de *Geisteswissenschaften* kunnen worden opgebouwd (GS I, xvii), maar anders dan bijvoorbeeld Bergson heeft Dilthey de intuïtieve introspectie niet als een vorm van onmiddellijke kennis tegenover de mediërende vormen van wetenschappelijke kennis willen plaatsen (vgl. Makkeel 1975, 210-218).⁴⁵ Zoals we in het voorafgaande zagen, impliceert de descriptie van de beleving bepaalde elementaire logische operaties. Dilthey erkent dat de belevingen in hun innerlijke en temporele structuur niet onmiddellijk zijn te vatten, maar een explicatie behoeven, die een scheppende dimensie bezit. Verder is het 'Innewerden' op basis van de *Satz der Phänomenalität* bij Dilthey niet beperkt tot de innerlijkheid van het individuele subject, maar heeft betrekking op de sfeer die vóór het (theoretische) onderscheid tussen subject en object ligt. Zowel in de *Einleitung* als in de *Ideen* onderstreept Dilthey dat de analyse van de belevingen bijzonder is gebaat bij de analyse van objectivaties. Anderzijds houdt Dilthey, met zijn exclusieve nadruk op het bewustzijn en zijn intentie een archimedisch punt voor de fundering van de geesteswetenschappen te bieden, vast aan de op Descartes en Kant teruggaande bewustzijnsfilosofie. Het is niet onwaarschijnlijk dat juist Nietzsches kritiek op de cartesische introspectie hem van deze in zijn vroegere werk inherente spanning, die de weg naar de 'Lebenswelt' uiteindelijk afsnijdt, bewust heeft maakt (vgl. Ineichen 1975, 109).

Dilthey's kritiek op Nietzsche heeft, zoals Kamerbeek het uitdrukt, het karakter van een *jijbak*. Uit onmacht ten opzichte van de argumenten van Nietzsche voelt Dilthey zich aangewezen op diens wapens (Kamerbeek 1962, 63-64).⁴⁶ Het meest opmerkelijke is echter dat Dilthey tenslotte ook nog het alternatief, dat hij tegenover Nietzsches introspectie plaatst, aan Nietzsche zou hebben kunnen ontleend. In *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), door Dilthey in 1880 gerecenseerd, schrijft Nietzsche namelijk: "Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht lange nicht aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort, wir selber sind ja nichts als das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden" (KSA 2, 477).

45. Het is opvallend dat het begrip 'introspectie' door Dilthey eerst frequent wordt gebruikt vanaf het moment dat hij haar als methode scherp afwijst. Daarvoor spreekt hij, zoals we in de voorafgaande hoofdstukken hebben gezien, voornamelijk van 'Innewerden' en 'innere Erfahrung'.

46. Kamerbeek wijst erop dat Dilthey zelfs de beeldspraak van het (introspectief) afstropen van huiden in de tevergeefse poging de 'kern' van de mens te raken, aan Nietzsche heeft ontleend. In *Schopenhauer als Erzieher* stelt Nietzsche namelijk: "Wie kann sich der Mensch kennen? Es ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal siebzig abziehen und wird doch nicht sagen können 'das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schale'" (KSA 1, 340).

Terwijl Nietzsches kritiek op de introspectie vooral een negatieve invloed had op Diltheys filosofie, zal Nietzsches beroep op de geschiedenis Dilthey op een meer opbouwende wijze helpen een alternatief te formuleren voor enerzijds de introspectieve methode en anderzijds de aprioristische benadering van Husserl. Zoals we in de voorafgaande uiteenzetting van Nietzsches filosofie reeds zagen, transformeert Nietzsche in zijn latere filosofie de interpretatie van een filologisch georiënteerde methode tot de filosofische werkwijze als zodanig. De geschiedenis wordt daarbij door Nietzsche - in aansluiting bij de historisten en Hegel - het proces waarin het leven zichzelf interpreteert. Maar Nietzsche doet dat, anders dan Hegel, niet door een metafysisch ontwikkelingspatroon op dit proces te drukken, maar door het net als de historisten en Dilthey te vatten als een strikt immanent proces (vgl. Figl 1982, 423-426). Dit proces heeft, zoals we in het voorgaande opmerkten, zowel voor Droysen en Nietzsche als voor Dilthey een duidelijke kunstzinnige component.

Het is precies op dit punt dat de overwegend negatieve toonzetting van Diltheys opmerkingen over Nietzsche een meer positieve klank krijgt. In een fragment dat behoort tot *Die Jugendgeschichte Hegels* uit 1906 stelt Dilthey "Die Interpretation der Welt aus ihr selber wurde nunmehr zum Stichwort aller freien Geister. Sie wurde in freierer Form von Schopenhauer, Feuerbach, Richard Wagner und Nietzsche als philosophische Methode angewandt" (GS IV, 211). De immanente opvatting van de interpretatieve ontwikkeling van de geschiedenis maakt het mogelijk "das Universum aus sich selber auszulegen..., sich einsinnend, einfühlend, wie sich der Ausleger zu einem Kunstwerk verhält" (GS IV, 210, curs. JdM). De esthetische dimensie van Nietzsches levensfilosofie betekent voor Dilthey een bevestiging van de kunstzinnige intuïties die hem bij het schrijven van zijn *Kritik der historischen Vernunft* van meet af aan hebben geleid (vgl. § 1.4 van hoofdstuk 1), maar die in de *Einleitung*, in de *Ideen* en (in mindere mate) in de *Beiträge* nog in sterke mate werden beteugeld door zijn verlangen naar objectieve kennis.

Dat betekent niet dat Dilthey zich in zijn latere geschriften volledig van dit verlangen zou hebben losgemaakt. Deels kan dat worden verklaard uit Diltheys karakter. Zelf merkt hij daarover op: "Ich kann nur in völliger Objektivität des Denkens leben. Beneidet habe ich in manchen harten Stunden die Macht der Persönlichkeit in Rousseau oder Carlyle. In mir war immer der Durst nach gegenständlicher Wahrheit das stärkste Bedürfnis" (GS VIII, 233). Maar zijn afwijzing

van Nietzsches degradatie van het streven naar objectiviteit⁴⁷ als een louter effect van de wil tot macht heeft ook een zakelijke grond. Juist het met Nietzsche gedeelde streven naar een "Auslegung der Welt aus ihr selber, unter Ausschluß der transzendenten Vorstellungen" (GS IV, 211) zet hem aan Nietzsches these van de wil tot macht af te wijzen als een rest van metafysisch denken. Anders dan Nietzsche wijst Dilthey niet de wetenschap als zodanig af, maar uitsluitend de sciëntistische vorm die zij in de moderne tijd heeft aangenomen. Op dit punt bewaart Dilthey een kritische afstand tot Nietzsche. Als Dilthey in *Das Wesen der Philosophie* (1907) erkent dat er een fundamentele verwantschap bestaat tussen het esthetische project van de levensfilosofie en zijn eigen onderneming, dan bakent hij zijn eigen positie met betrekking tot de waardering van de wetenschap beslist van Nietzsche af: "Denn nachdem die allgemeine Wissenschaft der Metaphysik für immer zerstört ist, muß eine von ihr unabhängige Methode gefunden werden, Bestimmungen über Werte, Zwecke und Regeln des Lebens zu finden, und auf der Grundlage der beschreibenden und zergliedernden Psychologie, welche von der Struktur des Seelenlebens ausgeht, wird innerhalb methodischer Wissenschaft eine wenn auch bescheidenere und weniger diktatorische Lösung dieser Aufgabe zu suchen sein, welche die Lebensphilosophie der Gegenwart sich gestellt hat" (GS V, 371). Wat Dilthey voor ogen stond was, om met Bollnow te spreken, een "Überwindung der Unbestimmtheit der Lebensphilosophie und die Vereinigung des philosophischen Denkens mit der handanlegenden Arbeit der Wissenschaft" (Bollnow 1936, 224).

Vanwege zijn erkenning van de fundamentele esthetische dimensie van de filosofie en de geesteswetenschappen staat Dilthey echter uiteindelijk toch veel dichter bij Nietzsche dan bij de neo-kantianen en Husserl. Zijn levensfilosofie blijft door een brede kloof gescheiden van het 'methodologisme' van Windelband en Rickert en het welhaast sciëntistische 'apriorisme' van Husserl. Hoe hij zijn kunstzinnige intuïties in zijn latere hermeneutische geschriften met zijn streven naar objectiviteit heeft weten te verbinden, zal in het volgende hoofdstuk aan een gedetailleerde analyse worden onderworpen.

47. Nietzsches kritiek op het streven naar objectiviteit is overigens niet strikt eenduidig. Zo merkt hij in *Zur Genealogie der Moral* op: "Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches 'Erkennen'; und je *mehr* Augen, verschiedne Augen wir für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser 'Begrif' dieser Sache, unsre 'Objektivität' sein" (KSA 5, 365). Het feit dat Nietzsche het woord "objectief" tussen aanhalingstekens zet, maakt evenwel duidelijk dat de door hem bedoelde objectiviteit onderscheiden moet worden van hetgeen traditioneel onder dit begrip verstaan. In §§ 3.4.2 en 3.4.3 van het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Dilthey het begrip 'objectiviteit' aan een vergelijkbare revisie onderwerpt.

7 DE STRUCTUUR VAN HET LEVEN (II)

HET HERMENEUTISCHE COMPLEMENT

Na een periode van bijna tien jaar, waarin Dilthey nauwelijks iets in het kader van zijn *Kritik der historischen Vernunft* publiceert, verschijnen vanaf 1905 weer geschriften, die gewijd zijn aan de fundering van de geesteswetenschappen. Als neerslag van een aantal voordrachten die Dilthey houdt voor de Berlijnse Academie van Wetenschappen verschijnen in de publikatiereeks van de academie drie *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-1909), en in 1909 publiceert Dilthey in aansluiting bij deze (voor)studies *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Dilthey kondigt aan het eind van de *Aufbau* een vervolg aan, maar dit voornemen wordt door zijn dood in 1911 doorkruist. In GS VII zijn onder de titel *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* echter wel een aantal *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* opgenomen, die een globaal, zij het nogal fragmentarisch beeld geven van de *Kritik*, zoals die Dilthey in de laatste jaren van zijn leven voor ogen stond. Ook ontwikkelt Dilthey in deze jaren in *Das Wesen der Philosophie* (1907) en in zijn *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* zijn 'Weltanschauungslehre', die kan worden begrepen als de uitwerking van de in boek 2 van de *Einleitung* aangevangen negatieve opgave van de KhV de grenzen van het gebruik van de (historische) rede aan een kritische analyse te onderwerpen (vgl. § 1.1 van hoofdstuk 4).

In dit hoofdstuk zal ik de KhV bespreken, zoals die in de genoemde geschriften uit de laatste periode is uitgewerkt. In § 1 ga ik eerst kort in op de relatie tussen de geschriften na 1900 en de eerdere plannen voor de KhV. In de volgende twee paragrafen wordt het positieve deel van de kritiek, de hermeneutische fundering van de geesteswetenschappen, aan de orde gesteld. Na een globaal overzicht van deze laatste funderingspoging (§ 2) ga ik uitvoerig in op het kernstuk daarvan, de analyse van het menselijke leven als een structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan (§ 3). Na de analyse van de drie constituenten van deze samenhang (§§ 3.1-3.3) komt het onderscheid tussen elementair en complex verstaan (§ 3.4) en de wetenschappelijke status van de hermeneutische methode (§ 3.5) aan bod. In § 4 ga ik nader in op het negatieve deel van de fundering, de analyse van de reikwijdte van de metafysica in Diltheys 'Philosophie der

Philosophie'. Na enkele inleidende opmerkingen over de verwantschap van de metafysica-kritiek van Kant en Dilthey sta ik eerst een moment stil bij de nog niet eerder besproken metafysica-kritiek in het tweede boek van de *Einleitung* uit 1883 (§ 4.1). Daarna richt ik de aandacht op het sluitstuk van Diltheys kritiek van de historische rede: de 'Weltanschauungslehre' (§ 4.2). Achtereenvolgens zal ik daarbij ingaan op de aard van de wereldbeschouwing in haar onderscheiden (religieuze, artistieke en filosofische) vormen (§ 4.1), op de verschillende typen die Dilthey vervolgens ten aanzien van de filosofische wereldbeschouwing onderscheidt (§ 4.2) en op de historische reflectie op de eindigheid van iedere wereldbeschouwing (§ 4.3).

1 De Kritik der historischen Vernunft na 1900

Wanneer we de indeling van de *Aufbau* in ogenschouw nemen, dan valt het op dat Dilthey niet het oorspronkelijke plan uit de *Einleitung* oppakt en met het geplande derde boek verder gaat, maar op een gecondenseerde wijze het gehele plan herneemt. Het eerste hoofdstuk, *Abgrenzung der Geisteswissenschaften*, waarin Dilthey ingaat op het specifieke karakter van de geesteswetenschappen, stemt qua thematiek overeen met het eerste boek van de *Einleitung*. Het daarop volgende historische overzicht van het ontstaan van de geesteswetenschappen geeft op beknopte wijze de inhoud weer van het geplande derde boek van de oorspronkelijke kritiek. In de daarna volgende *Allgemeine Sätze über den Zusammenhang der Geisteswissenschaften* staan de ontologische en kentheoretische vraagstukken centraal, die oorspronkelijk in het vierde en het vijfde boek van de *Kritik* hun beslag zouden krijgen, en die door Dilthey eerder vooral in de structuurpsychologische geschriften van de jaren negentig waren uitgewerkt. De verdere uitwerking van deze vraagstukken, ook in de richting van de methodologie van de geesteswetenschappen, treffen we aan in de *Entwürfe*.

Het feit dat Dilthey in het werk uit de laatste periode niet daar verder gaat waar de *Einleitung* eindigt, lijkt op het eerste gezicht een bevestiging in te houden van de these dat er zich in Diltheys werk rond 1900 een fundamentele breuk voordoet (vgl. § 1 van het vorige hoofdstuk). Wie het latere werk, dat in GS VII en VIII is opgenomen, bestudeert, merkt echter op dat niet alleen in de opbouw van het laatste plan voor de KhV, maar ook in de uitwerking ervan veel uit de *Einleitung* in vrijwel ongewijzigde vorm terugkeert (vgl. Johach 1984, 109). Daarom kunnen we volledig instemmen met Diltheys opmerking dat het latere

werk aansluit bij de *Einleitung* uit 1883 (GS VII, 117).¹ Ook belangrijke delen uit de *Ideen* keren in ongewijzigde vorm in de *Aufbau* terug. Om het latere werk op zijn merites te kunnen beoordelen mag men deze continuïteit niet veronachtzamen. Dat betekent vanzelfsprekend niet, dat er zich in het latere werk geen belangrijke verschuivingen zouden aftekenen. Wanneer Dilthey in de *Aufbau* de belangrijkste bevindingen van de *Einleitung* en de *Ideen* opnieuw formuleert, dan draagt deze herformulering de sporen van zijn verwerking van de kritiek van Ebbinghaus, de neokantianen, Husserl en Nietzsche. De belangrijkste verschuiving is ongetwijfeld dat Dilthey in zijn latere werk het (historische) verstaan niet langer primair opvat als een op de descriptieve psychologie gebaseerd verstaan van psychische inhouden, van belevingen van historische actoren, maar als een verstaan van de zelfstandige betekenis ('Bedeutung'), die in de uitdrukkingen van die belevingen wordt belichaamd. Hoewel de descriptieve psychologie een belangrijke rol blijft spelen in de KhV (Dilthey werkt haar op verschillende punten zelfs aanzienlijk uit), moet zij als gevolg van de genoemde verschuiving haar status als meest fundamentele geesteswetenschap in het latere werk afstaan aan de hermeneutiek, dat wil zeggen aan de filosofische bezinning op het verstaan.

De in GS VII opgenomen teksten maken duidelijk, dat de verschuiving in de richting van de hermeneutiek niet vooraf is gegaan aan het schrijven van de *Aufbau*, maar in de loop van het schrijfproces haar beslag heeft gekregen. Het meest duidelijk laat zich dat aflezen aan de drie *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* die, zoals hierboven reeds werd opgemerkt, in de jaren 1905-1909 zijn ontstaan en waarvan veel materiaal in de *Aufbau* is opgenomen (1909). Terwijl in de eerste twee studies de structuurpsychologie nog wordt aangemerkt als de fundamentele geesteswetenschap (GS VII, 17, 24), stelt Dilthey in de derde studie dat alle geesteswetenschappen hun fundament hebben in de (hermeneutische) samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan (GS VII, 71). De twee vroegere versies van deze *Dritte Studie*, die in de 'Anhang' van GS VII zijn opgenomen (resp. GS VII, 304-310 en 310-317), geven de geleidelijke verschuiving in de richting van de hermeneutiek duidelijk te zien (vgl. GS VII,

1. Het feit dat Dilthey in de *Aufbau* de KhV desondanks van voren af aan begint heeft m.i. twee redenen. Aangezien Dilthey's voornemen in de jaren 1904-06 een tweede druk van zijn inmiddels reeds vijftientig jaar oude *Einleitung* uit te geven om praktische redenen geen doorgang vond, zal hij het ten behoeve van de verstaanbaarheid van het totaalplan van de KhV noodzakelijk hebben gevonden de bevindingen van dit eerste deel op gecomprimeerde wijze in zijn nieuwe poging op te nemen. Bovendien maakte deze gecomprimeerde vorm het Dilthey mogelijk het vanwege zijn omvang vastgelopen derde boek over de geschiedenis van de geesteswetenschappen te laten rusten en te volstaan met een korte samenvatting van wat hem daarin voor ogen stond (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 1).

viii).² Aangezien de *Aufbau* gebaseerd is op alle drie de *Studien*, vertoont het boek onvermijdelijk bepaalde incoherenties.³ Wanneer Dilthey zich in de *Aufbau* bijvoorbeeld "im ganzen" op de *Ideen* beroept (GS VII, 160), dan dient deze uitspraak te worden gerelativeerd. Anderzijds dient te worden vastgehouden, dat de 'hermeneutische wending' in de *Aufbau* in belangrijke mate is voorbereid in het werk van voor 1900 (vgl. § 1 van het vorige hoofdstuk). In de hoofdstukken 4 en 5 wezen we er op, dat de rol die de objectivatie ('Ausdruck') van de beleving speelt in het verstaan, zowel in de *Einleitung* als in de *Ideen* reeds door Dilthey was aangestipt. Ook het voor de latere hermeneutische theorie fundamentele begrip 'Bedeutung' was door Dilthey reeds in de *Poetik* van 1886 ontwikkeld. Overzien we de verschuivingen in Diltheys latere werk, dan kunnen deze het beste worden uitgelegd als een hermeneutisch proces, waarin deelthema's, die eerder een bijrol speelden, op de voorgrond treden, waardoor ook de betekenis

2. Het blijft evenwel opvallend dat Dilthey reeds in de in 1892/3 gepubliceerde voorstudie voor het geplande derde boek van de KhV, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* en in het in 1900 gepubliceerde *Die Entstehung der Hermeneutik*, dus geruime tijd voor de omslag die optreedt tijdens het schrijven van de *Studien*, aan de hermeneutiek deze funderende rol had toebedeeld (vgl. § 1 van hoofdstuk 6). In het eerstgenoemde werk merkt Dilthey op: "Denn man kann sagen, daß für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt vom höchsten Werte gegeben ist" (GS II, 115). Het historisch overzicht van de ontwikkeling van de hermeneutiek besluit Dilthey met de volgende opmerking: "Aber jenseits dieses praktischen Nutzens für das Geschäft der Auslegung selber scheint mir eine zweite und die *Hauptaufgabe* darin zu liegen: sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht. Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften" (GS V, 331, vgl. 262). In het licht van deze duidelijke stellingname is het merkwaardig te noemen dat Dilthey bij het schrijven van de *Aufbau* niet onmiddellijk uitgaat van een funderende rol van de hermeneutiek, maar haar deze rol eerst in de *Dritte Studie* toebedeelt. In de *Erste Studie*, waarin hij de funderende rol nog nadrukkelijk toekent aan de descriptieve psychologie, wijst hij overigens, met verwijzing naar *Die Entstehung*, wel terloops op de noodzaak van een hermeneutische uitleg van de psychische structuur (GS VII, 18-9; vgl. § 3.1 van dit hoofdstuk), waardoor een zekere complementariteit van descriptieve psychologie en hermeneutiek wordt gesuggereerd.
3. Dat geldt in mindere mate voor de *Entwürfe*, die voornamelijk een uitwerking vormen van de hermeneutisch georiënteerde *Dritte Studie*. Daar staat echter tegenover dat deze *Entwürfe* in een bijzonder fragmentarische en ongeordende staat in Diltheys nalatenschap zijn aangetroffen. De bezorger van GS VII, Groethuysen, wijst erop dat deze *Entwürfe* niet alleen onvoltooid zijn, maar bovendien verschillende elkaar tegensprekende pagineringsen laten zien, als ook vele onzorgvuldigheden in de formulering en verschrijvingen, die samenhangen met het feit, dat Dilthey in zijn laatste jaren zijn denkbeelden dicteerde aan zijn medewerkers (vgl. de getuigenis van Nohl, die ik in § 1.8 van hoofdstuk 1 heb geciteerd). Groethuysen, die evenals Nohl behoorde tot de groep van naaste medewerkers van Dilthey in zijn laatste levensjaren, merkt ten aanzien van de chaotische nalatenschap op: "Je mehr die Masse der Handschriften anschwellt, desto weniger vermochte es dann Dilthey schließlich selbst, sich darin zurechtzufinden" (GS VII, 349).

van het geheel andere accenten krijgt. Ook wanneer Dilthey in de *Aufbau* een aantal nieuwe begrippen introduceert, zoals 'Wirkungszusammenhang' en 'objektiver Geist', dan sluiten deze nauw aan bij begrippen uit het vroegere werk.

Het specifieke karakter van de ontwikkelingsgang van het werk na 1900, als ook het fragmentarische karakter van een groot deel ervan, maakt dat het weinig zinvol is het in extenso chronologisch weer te geven. Een dergelijke werkwijze zou niet alleen teveel onnodige herhalingen te zien geven, maar vanwege het fragmentarische en (soms) inconsistente karakter ook het begrip van Diltheys KhV niet bevorderen. Ook de half chronologische, half systematische ordening die de redactie van GS VII heeft gevolgd kan niet echt verhelderend worden genoemd. Ik kies ervoor in de volgende paragraaf eerst aan de hand van de twee inleidende hoofdstukken van de *Aufbau*, en met voortdurende verwijzingen naar het in de voorgaande hoofdstukken besproken eerdere werk, de overeenkomsten en verschillen met de eerdere opzet van de KhV in grote lijnen in kaart te brengen, om vervolgens in de daarop volgende paragraaf het in de *Studien, Aufbau* en de *Entwürfe* verspreid uitgewerkte centrale thema van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan op systematische wijze te reconstrueren en te analyseren.

2 De fundering van de geesteswetenschappen in de *Aufbau*

In het eerste hoofdstuk van de *Aufbau* vangt Dilthey de laatste versie van zijn KhV opnieuw aan met een analyse van het onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen (vgl. § 1.1 en 1.2 van hoofdstuk 4). Hij omschrijft de geesteswetenschappen als de groep wetenschappen die ontwikkeld zijn uit de opgaven die het leven aan ons stelt en die door een gemeenschappelijk object verbonden zijn. Tot deze wetenschappen rekent Dilthey "Geschichte, Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaften, Religionswissenschaft, das Studium von Literatur und Dichtung, von Raumkunst und Musik, von philosophischen Weltanschauungen und Systemen, endlich die Psychologie" (GS VII, 79; vgl. GS VII, 70 en GS I, 3). "Alle diese Wissenschaften beziehen sich auf dieselbe große Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe und Theorien in Beziehung auf diese Tatsache" (GS VII, 79-80). Dit citaat maakt duidelijk dat Dilthey trouw blijft aan zijn opvatting uit de *Einleitung*, dat de geesteswetenschappen behalve empirische ook theoretische en normatieve uitspraken doen (GS I, 26-7; vgl. GS VII, 5, 87). Ook onderstreept Dilthey opnieuw, dat er in de geesteswetenschappen een bijzondere betrekking bestaat tussen "das Einmalige, Singulare, Individuelle" en "allgemeine Gleichförmigkeiten" (GS VII, 87, vgl. GS I, 33). Dilthey herhaalt verder zijn standpunt, dat in het object van

de geesteswetenschappen het psychische en het fysische in "lebendiger Zusammenhang" verkeren (GS VII, 80; vgl. GS I, 6). Het meest concreet, zo merkt Dilthey opnieuw in overeenstemming met de *Einleitung* en de *Ideen* op, is dit object gegeven in de individuele mens, wiens zijnswijze wordt gekenmerkt door het optreden van belevingen, die met elkaar in een structurele samenhang verkeren en zich in de loop van de ontwikkeling van de mens uitkristalliseren tot een "erworbener Zusammenhang des Seelenlebens" (GS VII, 80; vgl. § 2 van hoofdstuk 5), maar door abstractie laten zich naast dit psychische subject ook *logische* subjecten onderscheiden, zoals families, naties, tijdvakken, historische bewegingen en ontwikkelingen, maatschappelijke organisaties, cultuursystemen en uiteindelijk de mensheid als geheel (GS VII, 81).

Het geesteswetenschappelijk verstaan van de psycho-fysische eenheid mens onderscheidt zich van de natuurwetenschappelijke bestudering van de mens doordat het zich volgens Dilthey "von außen nach innen" beweegt (GS VII, 82-3). Zo beweegt de geesteswetenschappelijke studie van taal, anders dan bijvoorbeeld het natuurwetenschappelijk onderzoek van de door de spraakorganen voortgebrachte klanken, zich van de buitenkant van de taal naar binnen: van de fysische klanken naar de betekenis van de woorden en zinnen. Hetzelfde geldt voor "Staaten, Kirchen, Institutionen, Sitten, Bücher, Kunstwerke; solche Tatbestände enthalten immer, wie der Mensch selbst, den Bezug einer äußeren sinnlichen Seite auf eine den Sinnen entzogene und darum innere" (GS VII, 84). Deze beweging van buiten naar binnen duidt Dilthey aan met de in het eerdere werk geïntroduceerde term 'Selbstbesinnung' (GS VII, 82; vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4). Nu ligt het in de lijn van de *Ideen* voor de hand deze beweging naar binnen op te vatten als een gerichtheid op het psychische. Dilthey zet zich in de *Aufbau* echter krachtig af tegen een dergelijke psychologische interpretatie ten gunste van een interpretatie die gericht is op de geestelijke inhoud van het geïnterpreteerde. Men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken dat Dilthey vooral zijn *eigen* vroegere 'gewoonte' in gedachten heeft, wanneer hij opmerkt: "Hier ist es nun ein gewöhnlicher Irrtum, für unser Wissen von dieser inneren Seite den psychischen Lebensverlauf, die Psychologie einzusetzen ... Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit" (GS VII, 84-5 - curs.JdM). De invloed van Husserls onderscheid tussen de bewustzijnact van de concrete beleving en de objectieve ideale betekenis ('Bedeutung') die in de beleving wordt gevat (vgl. § 4.1 van hoofdstuk 6) is hier onmiskenbaar. Dat laat zich ook goed aflezen aan de korte analyse van het verstaan van een literair verhaal, die Dilthey in deze context geeft. Literatuurgeschiedenis en poëtica zijn volgens hem niet gericht op de 'inneren Vorgänge in dem Dichter', maar op de "geschaffener, aber von ihnen

ablösbare Zusammenhang" (GS VII, 85).⁴ "Der Zusammenhang eines Dramas besteht in einer eigenen Beziehung von Stoff, poetischer Stimmung, Motiv, Fabel und Darstellungsmitteln. Jedes dieser Momente vollzieht eine Leistung in der Struktur des Werkes. Und diese Leistungen sind durch ein inneres Gesetz der Poesie miteinander verbunden. So ist der Gegenstand, mit dem die Literaturgeschichte oder die Poetik zunächst zu tun hat, ganz unterschieden von psychischen Vorgängen im Dichter oder seinen Lesern. Es ist hier ein geistiger Zusammenhang realisiert, der in die Sinnenwelt tritt und den wir durch den Rückgang derselben aus dieser verstehen" (GS VII, 85, vgl. 221-2). Het feit dat de wetenschappen waar het in de KhV om gaat zonder uitzondering gericht zijn op deze 'geistige Gebilde' (of 'geistige Objekte') rechtvaardigt volgens Dilthey de benaming 'geesteswetenschappen' (vgl. Husserls gebruik van deze term, die in § 4.2 van hoofdstuk 6 aan de orde kwam). Hij verwijst in deze ook naar Hegels gebruik van het begrip 'objectieve Geest' om bijvoorbeeld de 'geest van het Romeinse recht' aan te duiden (GS VII, 86). Zoals we verderop nog zullen zien, zal deze hegeliaanse term in de verdere uitwerking van de *Aufbau* een belangrijke rol gaan spelen.

Op grond van de zojuist uiteengezette overwegingen concludeert Dilthey het volgende: "Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht sie [die Menschheit - JdM] aber nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden ... *Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist*" (GS VII, 86-7; curs.JdM).

Nu merkten we in de bespreking van de *Einleitung* reeds op, dat het 'Verstehen' voor Dilthey weliswaar een wetenschappelijke methode is, maar allereerst een kenmerk van het menselijke leven als zodanig (zie § 1.2 van hoofdstuk 4). In de *Aufbau* bepaalt Dilthey in aansluiting hierop de samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan als (ontologische) grondstructuur van het menselijke leven: "Und zwar umfaßt dieser Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen nicht nur die Gebärden, Mienen und Worte, in denen Menschen sich mitteilen, oder die dauernden geistigen Schöpfungen, in denen die Tiefe des Schaffenden sich dem Auffassenden öffnet, oder die beständigen Objektivierungen des Geistes in gesellschaftlichen Gebilden, durch welche die Gemeinsamkeit menschlichen Wesens hindurchscheint und uns beständig anschaulich und gewiß

4. In § 3.1 zullen we overigens zien, dat deze verschuiving niet geheel op het conto van Husserls LU kan worden geschreven, aangezien Dilthey reeds in 1887 in de *Die Einbildungskraft des Dichters* tot een vergelijkbare conclusie was gekomen (GS VI, 135, zie § 3.1). Veeleer hebben de LU Dilthey gestimuleerd het nog geïsoleerde inzicht uit 1887 verder uit te werken, en hem daartoe tevens een vruchtbare terminologie geboden.

ist: auch die psychophysische Lebensseinheit ist sich selbst bekannt durch dasselbe Doppelverhältnis von Erleben und Verstehen ... Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, und andererseits verstehen wir uns selber und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens. So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist" (GS VII, 86-7; curs. JdM).

Aangezien de geesteswetenschappen wortelen in de voor het menselijke leven fundamentele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan, kunnen we stellen dat ze gefundeerd zijn in het leven zelf. Hun begrippen, oordelen en theorieën hebben geen hypothetisch karakter, maar zijn "Abkömmlinge von Erleben und Verstehen" (GS VII, 119; vgl. GS I, 10, 120, 136; GS V, 173; GS VIII, 183). "Und wie in diesem die Totalität unseres Lebens immer gegenwärtig ist, so klingt die Fülle des Lebens auch in den abstraktesten Sätzen dieser Wissenschaft nach" (idem.).⁵

In het tweede hoofdstuk van de *Aufbau*, dat de titel draagt *Die Verschiedenheit des Aufbaus in den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften* (GS VII, 88-120) geeft Dilthey een beknopt historisch overzicht van de ontwikkeling van de geesteswetenschappen vanaf de door vooruitgangsoptimisme gekenmerkte geschiedschrijving van de Verlichtingsfilosofen via Kant, Herder, Fichte en Hegel, Schleiermacher, Comte en Mill tot aan de historische school van Ranke en Droysen. Ik zal deze ontwikkeling, die in deel I van deze studie reeds werd besproken, niet opnieuw behandelen, maar beperk me tot een korte samenvatting van de belangrijkste conclusies die Dilthey in dit hoofdstuk trekt.

In de eerste plaats grijpt Dilthey het historische overzicht aan om de verschillen te verduidelijken tussen de geesteswetenschappelijke en de natuurwetenschappelijke 'Aufbau' van de werkelijkheid. Dilthey knoopt aan bij het demarcatievoorstel, dat hij in de *Einleitung* en de *Ideen* had uitgewerkt. Hij herhaalt dat de natuur, zoals die in de natuurwetenschappen met behulp van hypothesen wordt

5. In het derde hoofdstuk van de *Aufbau* werkt Dilthey deze relatie tussen leven en geesteswetenschappen aan de hand van een voorbeeld nader uit: "Die Geschichtsschreibung ist an jedem Punkt bedingt vom Wissen über die in den geschichtlichen Verlauf verwebten systematischen Zusammenhänge, und deren tiefere Ergründung bestimmt den Fortgang des historischen Verstehens. Thukydides beruhte auf dem politischen Wissen, das in der Praxis der griechischen Freistaaten entstanden war, und auf den staatsrechtlichen Doktrinen, die sich in der Periode der Sophisten entwickelt haben" (GS VII, 143, vgl. 136). Historische en systematische geesteswetenschappen staan zo in een wisselwerking met elkaar, die berust op de historisch-maatschappelijke praxis. Omgekeerd dragen geesteswetenschappen als de rechtswetenschap, de ethiek en de filosofische wereldbeschouwing bij aan de verdere 'opbouw' van de historische wereld. Ook hier is sprake van een voortdurende wisselwerking.

geconstrueerd, ons vreemd blijft: "So ist die Natur uns fremd, dem auffassenden Subjekt transzendent, in Hilfskonstruktionen vermittelt des phänomenal Gegebenen zu diesem hinzugedacht" (GS VII, 90; vgl. GS I, 36; vgl. ook GS V, 167). Daar staat tegenover dat deze werkwijze ons in staat stelt macht over de natuur te verwerven en haar aan het leven dienstbaar te maken (idem). De 'Aufbau' van de historische wereld in de geesteswetenschappen is van een geheel andere orde. "Er geht vom Erlebnis aus, von Realität zu Realität; er ist ein sich immer tiefer Einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit, ein immer mehr aus ihr Herausholen, immer weiter sich über sie Verbreiten. Es gibt da keine hypothetischen Annahmen, welche dem Gegebenen etwas unterlegen. Denn das Verstehen dringt in die fremden Lebensäußerungen durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse" (GS VII, 118). De natuur vormt weliswaar de basis ('Unterlage') van de geesteswetenschappen, aangezien zij het materiaal vormt waarmee de historische wereld is opgebouwd, maar zowel de *benadering* als het *object* van de geesteswetenschappen dienen onderscheiden te worden van die van de natuurwetenschappen. "Das eigentliche Reich der Geschichte ist zwar auch ein äußeres; doch die Töne, welche das Musikstück bilden, die Leinwand auf der gemalt ist, der Gerichtssaal, in dem Recht gesprochen wird, das Gefängnis, in dem Strafe abgesessen wird, haben nur ihr Material an der Natur; jede geisteswissenschaftliche Operation dagegen, die mit solchen äußeren Tatbeständen vorgenommen wird, hat es allein mit dem Sinne und der Bedeutung zu tun, die sie durch das Wirken des Geistes erhalten haben, sie dient dem Verstehen, das diese Bedeutung, diesen Sinn in ihnen erfaßt" (GS VII, 118; vgl. GS I, 11, 16). In navolging van Vico merkt Dilthey op: "Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er" (GS VII, 148). Er is ten aanzien van de maatschappelijk-historische werkelijkheid geen sprake van een uiterlijke kennis, maar van een zich via de omweg van de uitdrukking voltrekkende zelfbezinning: "Leben erfaßt hier Leben" (GS VII, 136).

In de tweede plaats concludeert Dilthey dat de ontwikkeling, die zich in de achttiende en de negentiende eeuw in de geesteswetenschappen heeft voltrokken, als een proces van vooruitgang dient te worden opgevat. Van de aprioristische geschiedschrijving van de Verlichtingsfilosofen tot aan het historisch onderzoek van Ranke en Droysen tekent zich een steeds adequatere benadering van de historisch-maatschappelijke wereld af. Met name Droysens methodologische aanwending van Schleiermachers hermeneutiek markeert volgens Dilthey de volwassenwording van de geesteswetenschappen. Dilthey herhaalt echter zijn standpunt uit de *Einleitung*, dat deze wetenschappen nog steeds een filosofische fundering van hun samenhang en kennisaanspraak ontberen (GS VII, 114; vgl. GS I, xvii). Dat hangt volgens Dilthey samen met het feit dat de kenleer zich vrijwel exclusief in discussie met de natuurwetenschappen heeft ontwikkeld (GS VII, 120). De taak waarvoor Dilthey zich in de *Aufbau* stelt is deze fundering te verschaffen.

Ten aanzien van de 'Grundlegung der Geisteswissenschaften' onderscheidt Dilthey vervolgens drie verschillende opgaven: ten eerste dient zij het algemene karakter van de genoemde samenhang te bepalen (waardoor de "allgemeine logische Struktur der Geisteswissenschaften" verhelderd wordt); ten tweede dient zij "den Aufbau der geistigen Welt durch die einzelnen Gebiete hindurch aufzuklären, wie er sich in den Geisteswissenschaften durch das Ineinandergreifen ihrer Leistungen vollzieht" (deze opgave draagt bij aan de formulering van de methoden van de verschillende geesteswetenschappen); en ten derde dient zij te onderzoeken "welche die Erkenntniswert dieser Leistungen der Geisteswissenschaften sei und in welchem Umfang durch ihr Zusammenwirken ein objektives geisteswissenschaftliches Wissen möglich wird" (GS VII, 120-2, 88). In de derde opgave herkennen we opnieuw de aan Kant ontleende transcendentiaal-kritische dimensie van Diltheys fundering (vgl. § 4 van dit hoofdstuk).

Een aantal uitgangspunten van de voorgenomen fundering stemt, zo merkt Dilthey op met een expliciete verwijzing naar de *Einleitung*, overeen met zijn eerdere funderingspogingen. Dilthey herhaalt zijn afwijzing van het intellectuaïsme van de traditionele kenleer tot op heden en verdedigt opnieuw zijn eerdere uitgangspunt dat de mens een "wollend, fühlend vorstellendes Wesen" is (GS VII, 117; vgl. GS I, xvii). Ook onderstreept hij opnieuw de rol van het singuliere en individuele in de geesteswetenschappen (GS VII, 117). Dat Dilthey op deze plaats de eerder zo cruciale rol van de descriptieve psychologie niet noemt, bevestigt dat hij haar in 1909 niet langer de fundamentele rol toebedeelt, die zij in de geschriften uit de jaren tachtig en negentig en zelfs nog in de eerste twee *Studien* uit 1905 bezat. Aangezien de geesteswetenschappen, zoals we hierboven opmerkten, volgens de analyse in de *Aufbau* gebaseerd zijn op de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan, vereist hun fundering een kritische analyse van deze structurele samenhang. Weliswaar heeft de descriptieve psychologie, als beschrijving en analyse van de menselijke beleving, daarin nog een belangrijke taak te vervullen⁶, maar zij dient te worden aangevuld met een *hermeneutische* analyse van de zelfstandige betekenis van de 'geistige Gebilde', die het uiteindelijke object zijn van het (geesteswetenschappelijke) verstaan. Descriptieve psychologie en hermeneutiek kunnen om die reden complementair worden genoemd, zij het dat de hermeneutische analyse daarbij uiteindelijk het primaat krijgt toegewezen (vgl. GS V, 331).

6. Immers, zoals we hierboven opmerkten, zijn het beleven en het verstaan volgens Dilthey de twee manieren waarop de geesteswetenschappen de betekenis van de historische wereld vatten.

Wordt in de *Aufbau* de fundamentele betekenis van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan op voldoende wijze verhelderd, een systematische analyse van deze samenhang biedt Dilthey in dit (vooral programmatische) geschrift niet. Ook in de overige in GS VII opgenomen teksten wordt een dergelijke analyse niet geboden. Wel treffen we verspreid over deze teksten een groot aantal deelanalyses aan, die ons in staat stellen dit kernstuk van Dilthey's latere filosofie te reconstrueren. In deze paragraaf zal ik een reconstructie van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan bieden door deze samenhang telkens vanuit één van de drie afzonderlijke constituenten te analyseren. Door deze opzet is het onvermijdelijk, dat de analyses van de drie constituenten elkaar ten dele overlappen. Omdat de invalshoek evenwel telkens een andere is, lijkt me dat geen groot bezwaar, maar zelfs eerder een voordeel. Door de complexe samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan vanuit verschillende perspectieven in ogenschouw te nemen, worden we in staat gesteld dieper door te dringen in deze voor het menselijk leven zo cruciale structuur.

3.1 De beleving

Van de drie constituenten van de genoemde samenhang speelt het begrip 'Erlebnis' van meet af aan een centrale rol in Diltheys KhV. In hoofdstuk 4 merkten we op dat het begrip 'Erlebnis' in de *Einleitung* als synoniem wordt gebruikt van het begrip 'innere Erfahrung', waarbij vooral de connotatie van de onmiddellijkheid van de beleving werd onderstreept (zie noot 4 en 21 aldaar). Ook na 1900 behoudt het begrip 'beleving' ten dele deze connotatie. Zo merkt Dilthey in de tweede *Studie* op: "Das Erleben ist immer seiner selbst gewiß" (GS VII, 26). En ook nog in een laat fragment uit 1907-08, dat de titel *Das Erlebnis* draagt (en dat onderdeel is van een reeks aantekeningen ten behoeve van de door Dilthey geplande tweede druk van *Die Einbildungskraft der Dichter. Bausteine für eine Poetik*), stelt Dilthey: "Erleben ist eine unterschieden charakterisierte Art, in welcher Realität für mich da ist. Das Erlebnis tritt mir nämlich nicht gegenüber als ein Wahrgenommenes oder Vorgestelltes, es ist uns nicht gegeben, sondern die Realität Erlebnis ist für uns dadurch da, daß wir ihrer *innewerden*, daß ich sie in irgendeinem Sinn zugehörig unmittelbar habe" (GS VI, 313, curs.JdM). In de *Aufbau* herhaalt Dilthey ook zijn eerdere standpunt, dat zich in de beleving subject en object (het 'Erlebnis' en het 'Erlebte') niet laten onderscheiden: "Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist" (GS VII, 139).

Ook in de esthetische geschriften uit de jaren zeventig en tachtig neemt het begrip 'Erlebnis' een centrale plaats in. Anders dan in de kentheoretische geschriften uit deze periode wordt dit begrip in de analyse van de esthetische verbeelding door Dilthey echter niet primair gekoppeld aan het 'Innewerden', maar nadrukkelijk in verbinding gebracht met begrippen als 'Bedeutung' en 'Bedeutsamkeit' (vgl. Rodi 1969). Dat wat we in § 2 van hoofdstuk 5 hebben aangeduid als Diltheys *narratieve* model van het menselijke leven, krijgt in deze esthetische geschriften zijn beslag. Heel pregnant komt dit tot uitdrukking in *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (1887), waarin Dilthey de dichterlijke verbeeldingskracht analyseert aan de hand van het begrip 'Erlebnis'. "Das Schaffen des Dichters", zo formuleert hij zijn uitgangspunt, "beruht überall auf der Energie des Erlebens" (GS VI, 130). De functie van de dichterlijke verbeelding is daarin gelegen dat zij "Lebendigkeit in uns erhält, stärkt und wachruft" (GS VI, 131). Zij doet dit door de interne relatie die een beleving met andere belevingen onderhoudt te expliciteren, waardoor de betekenis ervan tot uitdrukking komt: "Solches Erlebnis wird dann erst ganz zum Besitz gebracht, indem es zu anderen Erlebnissen in innere Beziehung gesetzt und so seine *Bedeutung* erfaßt wird" (GS VI, 131, curs. JdM). In het oorspronkelijk uit 1877 daterende, in bewerkte vorm in *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) opgenomen opstel *Goethe und die dichterische Phantasie*, drukt Dilthey het als volgt uit: "Denn jedes echte poetische Werk hebt an dem Ausschnitt der Wirklichkeit, den es darstellt, eine Eigenschaft des Lebens heraus, die so vorher nicht gesehen worden ist. Indem es eine ursächliche Verkettung von Vorgängen oder Handlungen sichtbar macht, läßt es zugleich Werte nacherleben, die im Zusammenhang des Lebens einem Geschehnis und dessen einzelnen Teilen zukommen. *Das Geschehnis wird so zu seiner Bedeutsamkeit erhoben*" (E 197, curs. JdM).⁷

In de bovenstaande citaten identificeert Dilthey de betekenis ('Bedeutung') van de beleving met de relatie die zij onderhoudt met andere belevingen. De invloed van Schleiermachers opvatting van de psychologische interpretatie is hier onmiskenbaar (vgl. § 2.2.3 van hoofdstuk 3).⁸ De beleving is door interne relaties verbonden met andere belevingen (waarbij het betekenis-scheppende karakter van de dichterlijke verbeelding er volgens Dilthey primair in is gelegen dat zij deze impliciete relaties expliciteert). In termen van de descriptieve psychologie zouden

7. Een dergelijk 'Erlebnis' is een *belevenis*, waarvan de betekenis zich tot ver in het verleden en de toekomst kan uitstrekken. Zo is het bijvoorbeeld mogelijk dat de lectuur van Kafka iemands ervaring van de wereld blijvend, ja zelfs met terugwerkende kracht, verandert. De romans en verhalen van Kafka expliciteren bepaalde betekenisrelaties, die de lezer naderhand ook zelf in de werkelijkheid als 'kafkaesk' kan ervaren.
8. Reeds in de eerste versie van het Goethe-opstel uit 1877 stelt Dilthey dan ook op expliciete wijze dat de interpretatie van de produkten van de dichterlijke verbeelding de "leider seit Schleiermacher und Böckh so vernachlässigte *Hermeneutik* oder Theorie des Verstehens" behoeft (ZV 64).

we het ook zo kunnen uitdrukken, dat de betekenis van een beleving is gelegen in het feit dat zij in een structurele samenhang is ingebed.⁹ In de geschriften na 1900 treedt het thema van de betekenis steeds meer op de voorgrond. Terwijl de 'Bedeutung' in *Leben und Erkennen* uit 1892/3 pas als laatste wordt genoemd in de derde van de drie door Dilthey onderscheiden levenscategorieën (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4), noemt hij de 'Bedeutung' in een aantekening uit ca. 1910 de eerste categorie van het leven (GS VII, 361). "Bedeutung", zo merkt Dilthey in de *Entwürfe* op, "ist die umfassende Kategorie, unter welche das Leben auf-faßbar wird" (GS VII, 232).¹⁰ De argumentatie is hier dezelfde als in de esthetische geschriften. De categorie van de betekenis duidt de verhouding aan van ieder deel van het leven tot het geheel, dat in het leven zelf gegrond is: de "Bedeutung" van een beleving bestaat in "das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen" (GS VII, 233). Een individuele beleving valt slechts te begrijpen als deel van een meer omvattend geheel (GS VII, 257).

Wat nu opvalt in de geschriften na 1900 is dat Dilthey een poging onderneemt de twee opvattingen van de beleving die zich in het werk voor 1900 afzonderlijk ontwikkelden met elkaar te verbinden (vgl. Ineichen 1975, 208). Zo luidt het vervolg van de hierboven geciteerde passage uit *Das Erlebnis*, waarin de beleving met het 'Innewerden' wordt verbonden: "Alles von mir Erlebte, Erlebbare bildet nun <einen Zusammenhang>. Leben ist der Verlauf, der in einem Strukturzusammenhang zu einem Ganzen verbunden ist, der in der Zeit beginnt und endet..." (GS VI, 313). Deze verbinding plaatst Dilthey voor een netelig probleem, omdat beide opvattingen in een bepaald opzicht op gespannen voet met elkaar staan. Immers, de opvatting dat de betekenis van een beleving is gelegen in de niet

9. Dat de hermeneutische opvatting van betekenis zich eenvoudig in structuurpsychologische termen laat uitdrukken hoeft niet te verwonderen, wanneer we ons herinneren dat Dilthey de structuurtheorie in dezelfde esthetische geschriften heeft ontwikkeld als deze hermeneutische opvatting (vgl. de inleiding en de §§ 2.2 en 4 van hoofdstuk 5). Opvallend is evenwel, dat in de uitwerking van de structuurpsychologie in de *Ideen* de in de esthetische artikelen zo belangrijke categorie van de 'Bedeutung' niet expliciet aan de orde komt. Eerst in de uitwerking van de structuurpsychologie in de *Studien* treedt deze categorie op prominente wijze op de voorgrond. Daarbij wordt opnieuw duidelijk dat structuurpsychologie en hermeneutiek bij Dilthey in een complementaire verhouding staan.
10. Volledig consequent is Dilthey overigens niet in zijn ordening van de levenscategorieën. In de *Dritte Studie* (1909) noemt Dilthey namelijk de 'Zeitlichkeit' de "erste kategoriale Bestimmung" van het leven (GS VII, 72; vgl. § 3.1.2 van dit hoofdstuk). Nu merkten we echter in § 2.1 van hoofdstuk 7 reeds op dat de levenscategorieën niet hiërarchisch kunnen worden geordend, omdat ze elkaar wederzijds vooronderstellen. In de *Entwürfe* merkt Dilthey hierover op: "So kann denn auch keine dieser Kategorien der anderen untergeordnet werden, da jede von einem anderen Gesichtspunkt aus das Ganze des Lebens dem Verstehen zugänglich macht. So sind sie unvergleichbar gegeneinander" (GS VII, 201; vgl. GS VII, 302; zie ook Bollnow 1967, 144). Met een aan Heidegger ontleend begrip zouden we kunnen stellen dat 'Bedeutung' en 'Zeitlichkeit' in de latere geschriften optreden als *gleichursprüngliche* begrippen.

noodzakelijk expliciete relaties die de beleving met andere belevingen onderhoudt, lijkt een onmiddellijk 'Innewerden' van de betekenis van de beleving uit te sluiten. In feite deed hetzelfde probleem zich reeds voor in de analyse van elementaire logische operaties in *Erfahren und Denken* en de *Ideen* (zie § 1.3 van hoofdstuk 5). Weliswaar kon de door hem aan het 'Innewerden' toegeschreven *zekerheid* worden veiliggesteld door de aanname van logische operaties, die slechts articuleren wat reeds impliciet in de beleving is gegeven, maar deze argumentatie brengt onvermijdelijk een verlies aan *onmiddellijkheid* van de beleving met zich mee. De betekenis wordt immers eerst duidelijk in de articulatie van de beleving, dat wil zeggen in het 'Verstehen'.

De spanning tussen beide opvattingen van de beleving heeft Dilthey er in het latere werk toe aangezet, de beleving aan een nader onderzoek te onderwerpen. Hoewel Dilthey er niet in alle opzichten in slaagt de beide opvattingen van de beleving op bevredigende wijze met elkaar te verbinden, leidt dit onderzoek tot een vruchtbare verdieping van eerdere inzichten. Uitgangspunt vormt de analyse van de verworven psychische samenhang in de esthetische en descriptief-psychologische geschriften uit de jaren tachtig en negentig. In de gedrongen omschrijvingen van deze samenhang in een nagelaten fragment dat de titel *Die Kategorien des Lebens* (ca. 1909) draagt, herkennen we naast de hierboven besproken categorie van de 'Bedeutsamkeit' ook de in de *Ideen* geanalyseerde categorieën structuur en ontwikkeling: "Leben Ganzes. Struktur: Zusammenhang dieses Ganzen, bedingt durch die realen Bezüge zur Außenwelt ... Durch die so entstehenden Bezüge wird die Bedeutsamkeit der einzelnen Teile des Lebens festgelegt" (GS VII, 238). "Leben und Lebensverlauf sind Zusammenhang. Es bildet sich in dem beständigen Erwerb durch neue Erlebnisse auf der Grundlage der älteren, was ich den erworbenen Seelenzusammenhang nenne. Formen desselben. Die Natur dieses Vorgangs hat die Dauer und Kontinuität des Zusammenhangs inmitten der Veränderungen zur Folge. Ich bezeichne diesen an allem geistigen Leben nachweisbaren Tatbestand durch die Kategorie des Wesens. Das Wesen hat aber zu seiner anderen Seite die beständige Veränderung. Hierin ist schon enthalten, daß die Veränderung, welche auch die Einflüsse von außen auf den einheitlichen Lebenszusammenhang aufnimmt, zugleich durch diesen bestimmt ist. So entsteht der Charakter jedes Lebenslaufs ... In allem ist dieselbe Begrenzung der Möglichkeiten und doch die Freiheit der Wahl zwischen ihnen da, sonach das schöne Gefühl, vorwärts gehen zu können und neue Möglichkeiten des eigenen Daseins zu realisieren. Diesen von innen bestimmten Zusammenhang im Lebensverlauf, der den rastlosen Fortgang zu Veränderungen bestimmt, nenne ich Entwicklung" (GS VII,

In de geschriften na 1900 werkt Dilthey de hierboven genoemde levenscategorien verder uit door de beleving aan een gedetailleerde analyse te onderwerpen. In die analyse wordt duidelijk dat structuur en ontwikkeling niet pas optreden in de verworven psychische samenhang, maar reeds kenmerkend zijn voor de afzonderlijke beleving. De beleving wordt door Dilthey gedefinieerd als de kleinste eenheid van de levensloop: "dasjenige, was im Fluß der Zeit eine Erlebniseinheit bildet, weil es im Lebensverlauf eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können" (GS VII, 73, vgl. 194). Dat we hier kunnen spreken van een 'kleinste eenheid' betekent echter niet dat belevingen *enkelvoudige* entiteiten zouden zijn. De belevingen, die samen de "Struktur des Seelenlebens" vormen, zijn "strukturelle Einheiten" (GS VII, 21), die worden gekenmerkt door meerdere "innere erlebbare Beziehung[en]" (GS VII, 15)¹² Het volgende voorbeeld mag dit verduidelijken: "Der Ausdruck Erlebnis bezeichnet einen Teil dieses Lebensverlaufs. Als solcher ist er eine Realität, unmittelbar als solche auftretend, ohne Abzug innegeworden, nicht gegeben und nicht gedacht. Der Tod eines geliebten Menschen ist strukturell auf besondere Art mit Schmerz verbunden. Diese strukturelle Verbindung eines Schmerzes mit einer Wahrnehmung oder Vorstellung, bezogen auf einen Gegenstand, über den ich Schmerz erfinde, ist ein Erlebnis. Alles was dieser strukturelle Zusammenhang, der als Realität in mir auftritt, als Realität enthält, ist das Erlebnis. Dies Erlebnis ist abgegrenzt von anderen Erlebnissen dadurch, daß es als ein struktureller Zusammenhang von Schmerz, Wahrnehmung oder Vorstellung, worüber der Schmerz stattfindet, Gegenstand, auf den die Wahrnehmung sich bezieht, ein abtrennbares immanent teleologisches Ganzes bildet" (GS VI, 314).

Het samengestelde karakter van de beleving komt ook tot uitdrukking in het feit dat een beleving vaak samengesteld is uit meerdere in de tijd verspreide ervaringen. De beleving van Dürers schilderij van de vier apostelen kan zich bijvoorbeeld uitstrekken over meerdere bezoeken aan het museum in München

11. Merk op dat Dilthey hier opnieuw (impliciet) onderscheidt tussen de onveranderlijke *natuur* (hier tevens aangeduid met de metafysische categorie van het 'Wesen'; vgl. GS XIX, 379), die erin bestaat dat het menselijke leven altijd een bepaalde structuur te zien geeft die in ontwikkeling is, en de concrete samenhangen ofwel structuren die in de loop van dit proces ontstaan (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4).
12. Het is opvallend dat Dilthey in de *Erste Studie*, ondanks het feit dat hij hier nog het primaat toekent aan de psychologische beschrijving van de interne relaties (GS VII, 9) en bovendien het 'onmiddellbare' karakter van deze interne relaties onderstreept (GS VII, 18), toch reeds opmerkt: "Nur unter sehr eingeschränkten Bedingungen verbleibt ja der inneren Beobachtung das Erlebnis selber präsent" (GS VII, 19). Om de interne relaties te vatten, zo merkt Dilthey dan vervolgens met verwijzing naar zijn opstel *Die Entstehung der Hermeneutik* op, is de "Auslegungskunst" van de "Hermeneutik" vereist (GS VII, 18-9). Ik kom hier in de bespreking van de grenzen van het introspectief verstaan in § 3.3.1 van dit hoofdstuk nog op terug.

(GS VI, 316). Zo is ook een hartstochtelijke liefde een beleving die is opgebouwd uit een veelheid van door de tijd gescheiden ervaringen, zoals bijvoorbeeld de ontmoetingen met de geliefde en de eenzame momenten van onstilbaar verlangen of intense wanhoop die ons overvallen tijdens haar (of zijn) afwezigheid. Deze in de tijd gescheiden, maar door een interne samenhang verbonden elementen vormen tezamen de beleving van hartstochtelijke liefde. Ieder van de afzonderlijke elementen is met de verleden en de toekomstige elementen in een totaalstructuur verbonden. Daarom kan Dilthey over de eenheid van de beleving opmerken: "Er ist nicht Gegenwart, er enthält schon Vergangenheit und Zukunft in sich in dem Bewußtsein von Gegenwart" (GS VI, 314).

In de *Studien* en in een aantal verspreide fragmenten uit de nalatenschap onderwerpt Dilthey de twee hierboven onderscheiden dimensies van de beleving aan een meer gedetailleerde analyse. Enerzijds richt hij zijn aandacht op de 'synchrone structuur' van de *act*, de *inhoud* van de act en het *voorwerp* van de act (GS VII, 33). Daarbij onderscheidt hij, net als in de *Ideen*, drie soorten structurele relaties: het kennen, het willen en het voelen (GS VII, 16, 24v.) en onderzoekt hij hun onderlinge samenhang in de totale psychische structuur (GS VII, 22, vgl. GS VII, 13, noot 1). Anderzijds richt Dilthey zijn aandacht op de 'diachrone structuur' van de beleving, dat wil zeggen op haar dynamisch-tijdelijke samenhang (GS VII, 72, 139v.; GS VI, 314-5). In de twee hiernavolgende paragrafen zal ik beide assen, die door Dilthey overigens niet steeds strikt worden onderscheiden, afzonderlijk bespreken.

3.1.1 De synchrone structuur van de beleving

De analyse van de *synchrone* relatie tussen act, inhoud van de act en voorwerp van de act toont het duidelijkst de invloed die Dilthey van Husserls analyse van de intentionaliteit in de *Logische Untersuchungen* heeft ondergaan.¹³ Dilthey onderscheidt om te beginnen ten aanzien van de 'Akt' van de 'Erlebnis' tussen haar 'Inhalt' (Dilthey spreekt ook van 'Inhaltlichkeit', 'Gehalt' en 'Materie') en ons 'Verhalten' (of 'Verhaltensweise') ten aanzien van deze inhoud (GS VII, 19-23). We herkennen hier Husserls onderscheid tussen de materie en de kwaliteit van de intentionele inhoud van de intentionele act (vgl. Landgrebe 1928, 306,

13. In een voetnoot in de eerste *Studie*, merkt Dilthey, nadat hij heeft gewezen op het feit dat de onderhavige analyse aanknoopt bij de descriptieve psychologie uit de *Ideen*, vervolgens op: "Suche ich nun hier diese ... Grundlegung ... fortzubilden, so muß ich ein für allemal im ganzen darauf hinweisen, wie vieles ich den in der Verwertung der Deskription für die Erkenntnistheorie epochemachenden >>Logische Untersuchungen<< von Husserl (1900, 1901) verdanke" (GS VII, 14, vgl. 10, 39-40).

Scanlon 1987, 64). We geven Dilthey het woord: "Wir nennen das Gesichtsbild, die Harmonie oder das Geräusch den Inhalt eines Erlebnisses, und von diesem Inhalt ist unterschieden und auf ihn bezogen das Verhalten, das diesen Inhalt vermutet oder behauptet, fühlt oder wünscht oder will. Ich stelle vor, urteile, fürchte, hasse, begehre: dies sind Verhaltensweisen, und immer ist es ein Was, auf das sie sich beziehen, so wie ein jedes Was, jede inhaltliche Bestimmtheit in diesen Erlebnissen nur für ein Verhalten da ist. Ich gewahre eine Farbe, ich urteile über sie, sie erfreut mich, ich begehre ihre Gegenwart: mit diesen Ausdrücken bezeichne ich verschiedene Verhaltensweisen, welche sich auf dieselbe Inhaltlichkeit im Erlebnis beziehen. Und ebenso kann dasselbe Verhalten des Urteils wie auf die Farbe sich auch auf andere Gegenstände beziehen. So entscheiden weder die Verhaltensweisen über die Anwesenheit von Inhalten, noch die Inhalte über das Auftreten von Verhaltensweisen. Wir sind daher berechtigt, diese beiden Bestandteile des Erlebnisses voneinander zu sondern. Und zugleich finden wir dieselben im Erlebnis zu einer strukturellen Einheit verbunden. Denn zwischen dem Akt und dem Inhalt besteht eine im Verhalten gegründete Beziehung. Wir nennen sie eine innere, weil sie erlebbar und in einer Regelmäßigkeit des Verhaltens gegründet ist" (GS VII, 21). Net als Husserl begrijpt Dilthey de beleving met andere woorden als een bewustzijnsact ('Akte'), waarin de inhoud van de act op een bepaalde wijze wordt opgevat, waardoor het (intentionele) voorwerp wordt geconstitueerd. Act, inhoud en (intentioneel) voorwerp vormen samen een structurele eenheid: "Innerhalb der angegebenen Mannigfaltigkeit des sinnlich Anschaulichen konstituiert die Beziehung zwischen dem Akt, dem sinnlich Anschaulichen und dem Gegenstande eine strukturelle Einheit" (GS VII, 33, vgl. 39; vgl. § 4.1 van hoofdstuk 6).¹⁴

Ten opzichte van de *Ideen* betekent de intentionele opvatting van de Erlebnis in het werk na 1900 een belangrijke vooruitgang. Immers, in weerwil van zijn intentie "die Welt in der wir leben" te beschrijven, stonden in de *Ideen* de "innere Erfahrung" en de "äußere Erfahrung" diametraal tegenover elkaar, waarbij de uiterlijke ervaring van objecten door Dilthey op fysiologische wijze werd opgevat als een respons op stimuli (GS V, 171). De beschrijving van de ervaring dreigde om die reden in de *Ideen* beperkt te blijven tot de psychische binnenwereld. Eerst in de *Studien* komt Dilthey tot een zuiver fenomenologische beschrijving van de intentionele voorwerpen van de ervaring van de buitenwereld (Scanlon 1987, 64-

14. Het begrip 'intentioneel' is hierboven tussen haakjes geplaatst, omdat Dilthey het zelf niet gebruikt. Hij associeert deze destijds nog allerm minst ingeburgerde term met een "psychologische Scholastik", die slechts "abstrakte Entitäten, wie Verhaltensweise, Gegenstand, Inhalt, aus denen sie das Leben zusammensetzen will" voortbrengt (GS VII, 237, vgl. Scanlon 1987, 65-7). De afwijzing van Husserls 'scholastieke' terminologie maakt het vaak moeilijk te onderscheiden tussen gevallen waarin Dilthey ondanks afwijkende terminologie aansluit bij Husserl en die waarin hij deze afwijkende terminologie doelbewust kiest om zich van Husserl te distantiëren.

Dilthey onderscheidt nu in de *Zweite Studie* ten aanzien van de (intentionele) act de "drei Arten von inneren strukturellen Beziehungen": het kennen, het voelen en het willen. In het kennen worden bewustzijnsinhouden in hun voorwerpelijheid geconstitueerd (GS VII, 25). In de gevoelens van lust en onlust staat onze houding ('Verhalten') tot de geconstitueerde voorwerpelijheid centraal (GS VII, 46, 48). Het willen tenslotte is "immer auf eine Inhaltlichkeit bezogen, die realisiert werden soll" (GS VII, 61). Van deze drie soorten structurele betrekkingen merkt Dilthey op: "Jede dieser Arten bildet ein System, in welchem durch die Weise der strukturellen Beziehungen Erlebnisse zu einem Ganzen verknüpft sind. Und jede hat eine Funktion im psychischen Zusammenhang" (GS VII, 24). In het resterende deel van deze paragraaf zal ik Diltheys analyses van deze drie structuursystemen in hoofdlijnen weergeven.¹⁶

Het *kennen* is geen enkelvoudige bewustzijnsact, maar omvat een groot aantal acten. Dat zijn bijvoorbeeld waarnemen, verbeelden, geloven, twijfelen, het herinneren van voorstellingen en het oordelen. In deze acten varieert de relatie tussen opvattingwijze en inhoud, maar ze hebben gemeen dat ze de voorwerpelijheid ("Gegenständlichkeit") van een bewustzijnsinhoud constitueren: "Wir bezeichnen nun die Bewußtseinsweise, in der das Gegenständliche da ist, als das gegenständliche Auffassen" (GS VII, 25). Het voorwerp van de act wordt door Dilthey breed opgevat, zowel zintuiglijk gegeven voorwerpen als belevingen en

15. Dilthey is overigens in de *Studien* niet steeds consequent in zijn toepassing van de fenomenologische analyse. Uit het feit dat het begrip 'Inhalt' bij Dilthey soms niet op het intentionele voorwerp maar op de 'Gegenstand' in de buitenwereld slaat, concluderen sommige critici van Dilthey dat hij de fenomenologische reductie niet radicaal genoeg doorvoert (zie Landgrebe 1928, 306 en Ineichen, 1975, 109-10). Daarbij dient echter te worden aangetekend dat ook in de *Logische Untersuchungen* het onderscheid tussen de intentionele en de werkelijke 'Gegenstand' niet steeds helder is. Op één plaats worden ze zelfs door Husserl op expliciete wijze aan elkaar gelijkgesteld: "Man braucht es nur auszusprechen, und jederman muß es erkennen: daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenen falls ihr äusserer Gegenstand, und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden" (LU II/1, 398/425). De Boer merkt in zijn analyse van de LU op, dat deze passage vaak aanleiding heeft gegeven tot een realistische interpretatie van Husserls intentionaliteitsschema (De Boer 1966, 235). Zelfs wanneer we met De Boer instemmen dat een realistische interpretatie van deze passage ongegrond is, omdat Husserl ten tijde van de LU nog onvoorwaardelijk vasthield aan het bestaan van een werkelijke 'Gegenstand' achter de intentionele 'Gegenstand' (De Boer 1966, 279-80; vgl. § 4.1 van hoofdstuk 6), kan worden volgehouden dat een identificatie van het intentionele en het reële voorwerp een onvermijdelijke consequentie is van de fenomenologische uitgangspunten. Ook Husserl zelf trekt deze consequentie in zijn latere werk, zij het dat dit in zijn geval leidt tot een *idealistische* identificatie (vgl. noot 28 van hoofdstuk 6). In zijn meer realistische uitwerking van deze identificatie vindt Dilthey overigens diverse leerlingen van Husserl aan zijn zijde.
16. Het gegeven dat Diltheys analyses van het kennen, voelen en willen in de *Zweite Studie* qua omvang nogal uiteenlopen (resp. 20, 15 en 8 bladzijden), vindt ook zijn neerslag in mijn bespreking ervan. Met name de fragmentarische en onvoltooide analyse van het willen vertoont nogal wat hiaten.

relaties kunnen voorwerp van een (intentionele) act zijn (GS VII, 25). In aansluiting bij Husserl stelt ook Dilthey dat het op het niveau van de beschrijving van het (intentionele) voorwerp van de act niet uitmaakt of de voorwerpen in realiteit gegeven zijn of niet (GS VII, 26).

De taak waarvoor Dilthey zich gesteld ziet is de wijze te beschrijven waarop de onmiddellijke belevingen uitmonden in de ervaring van een afzonderlijke buiten- en binnenwereld (vgl. Hodges 1952, 36). Uitgangspunt blijft voor Dilthey immers de onmiddellijkheid van het 'Innewerden'. Hoewel we de act en de inhoud van de beleving theoretisch kunnen onderscheiden, benadrukt Dilthey, net als in zijn eerdere werk, dat ze in de beleving niet gescheiden optreden: "Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins" (GS VII, 27). Er is op het niveau van de beleving nog geen scheiding van subject en object van de ervaring (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4). De beleving heeft met andere woorden nog niet het karakter van kennis; zij heeft geen voorwerpelijk karakter: "Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist" (GS VII, 139). En in *Das Erlebnis* merkt Dilthey op: "Erst im Denken wird es gegenständlich" (GS VI, 313).¹⁷ In dat geval wordt de beleving tot inhoud van een nieuwe bewustzijnsact en daarmee tot een *voorstelling* ('Vorstellung' of 'Repräsentation'). Maar ook deze nieuwe bewustzijnsact bezit weer een 'rest' die niet wordt geobjectiveerd in deze act. Dit impliceert dat het leven nooit volledig kenbaar is. Steeds blijft een deel van het leven als bewustzijnsact onvermijdelijk *buiten* onze voorstellingen ervan.

Dilthey zet aan de hand van een authentiek, uit zijn eigen leven gegrepen voorbeeld uiteen hoe een dergelijke objectivatie van de beleving plaatsvindt: "Ich liege des Nachts wachend, ich Sorge um die Möglichkeit, in meinem Alter die begonnenen Arbeiten zu vollenden und ich leide tief in dieser Sorge. Da ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang, in welchem gegenständliches Auffassen die Grundlage bildet, und eine innere Beziehung von Gefühlen sich als Sorge um und als Leiden über den gegenständlich aufgefaßten Tatbestand auf ihn bezieht: derselbe ist als Tatsachenkomplex meines Bewußtsein da. Und dies Innewerden und das, dessen ich inne werde, sind eins" (GS VII, 28). Een dergelijke onmiddellijke ervaring wordt nu geobjectiveerd in een "innere Beobachtung". Hoewel datgene wat in deze objectivatie tot voorwerp wordt reeds *immanent* in de beleving aanwezig was, krijgt het in deze bewustzijnsact een gedeeltelijk *transcendent* karakter. Bij deze objectivatie kent Dilthey opnieuw een belangrijke rol toe aan het 'zwijgende denken' dat in de elementaire logische operaties plaatsvindt: "Was

17. Eerder zagen we dat Husserl een vergelijkbaar onderscheid maakt tussen gewaarwordingen, die worden beleefd, maar niet voorwerpelijk zijn, en voorwerpen, die worden waargenomen, maar niet beleefd (LU II/1, 385; zie § 4.1 van hoofdstuk 4).

ich aber bemerke und wodurch ich so inhaltlich den Gegenstand mir aufkläre, das ist in dem Erlebnis selbst enthalten oder es repräsentiert als Erinnerung mir den Gegenstand. Insofern ist der Gegenstand dem Erlebnis immanent. Andererseits vollzieht sich eine Sonderung des Erlebnisses vom Gegenstand: dieser wird ihm partiell transzendent. Und hier ist nun das Entscheidende, daß diese partielle Transzendenz in dem Erlebnis selber sowie in dem Verhältnis des Auffassens zu ihm gegründet ist. Indem ich auf den Gegenstand achte, bringe ich die strukturellen Beziehungen, die in dem Gefühlszustand liegen, zu distinguierendem Bewußtsein. Ich hebe sie durch die elementaren logischen Operationen heraus, isoliere sie, identifiere die strukturellen Beziehungen im Gegenwärtigen mit der in früheren Erlebnissen. In einzelnen auseinanderliegenden Momenten kann ich, während ich so daliege, einzelne Züge des Erlebnisses herausheben, an denen dann wieder andere anhängen. Und indem ich diese dem Erlebnis immanenten Beziehungen so distingiue, wird mein Auffassen vom Erlebnis selbst fortgezogen auf Grund der in demselben enthaltenen Struktur zu den strukturell mit ihm verbundenen, es begründenden Erlebnissen" (GS VII, 28; zie ook § 1.3 van hoofdstuk 5).

Dilthey duidt de elementaire logische operaties aan als "Wahrnehmungen zweiten Grades", waarin we specifieke "Sachverhalte" zien. "Diese Sachverhalte sind für mich nicht da als Bewußtseinstatsachen, sondern sie treten als *vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeiten* auf" (GS VII, 42 - curs. JdM). Wat opvalt is dat Dilthey hier niet alleen aanknoopt bij Husserls onderscheiding van betekenis en de begeleidende psychische act, maar ook bij zijn eigen analyse van de dichterlijke verbeelding in *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*. Waar daar de explicatie van de betekenisvolle relaties tussen belevingen nog werd opgevat als een typisch kenmerk van de dichterlijke verbeelding, daar lijkt Dilthey haar nu ruimer op te vatten als een kenmerk van de bewustzijnsacten als zodanig. Het gaat in deze waarneming van de tweede graad om een articulatie, die tegelijkertijd scheppend is (GS VII, 232; vgl. Rodi 1969, 88, 107).¹⁸

In het discursieve, dat wil zeggen talige oordeel, dat gebaseerd is op de elementaire logische operaties, wordt volgens Dilthey de voorwerpelijkheid van de inhoud van de beleving definitief bekrachtigd (vgl. Riedel 1978, 96). Ook hier transcendeert de uitspraak de beleving: "Schon die einfache Aussage über ein

18. Rodi gaat aan deze ontwikkeling voorbij, wanneer hij stelt dat Dilthey dit scheppende vermogen reeds in de esthetische geschriften uit de jaren zeventig en tachtig jaren aan de beleving als zodanig toeschrijft. Ineichen wijst terecht op dit problematische aspect van Rodi's interpretatie. Ineichen kent op zijn beurt echter onvoldoende betekenis toe aan het feit dat Dilthey in zijn latere geschriften de samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan vanuit een primair esthetische invalshoek benadert. De oorzaak hiervan is er waarschijnlijk in gelegen dat Ineichen in navolging van Kant het primaat toekent aan de theoretische rede (zie Ineichen 1975, 206; vgl. § 5.2 van hoofdstuk 2)

Erlebnis, daß dies Leiden unerträglich sei, enthält zwei ... Wesensbestimmungen, welche das Einzelerlebnis überschreiten und als solche von diesem Erlebnis unabhängig vor mir dastehen. Das, was im Urteil gemeint ist, ist sonach ein Sachverhalt, der dem Erlebnis transzendent ist und in der Weise der Wesensbestimmung oder der Beziehung von Wesensbeziehungen auf einen psychischen Zusammenhang hinweist. Und diese Wesensbestimmungen sind auf Erlebnisse durch Adäquation zurückführbar. Sie tendieren nur, dieselben zu erschöpfen, zu deutlichem Bewußtsein zu bringen, zusammenzufassen" (GS VII, 30-1). Volgens Dilthey staan de uiteenlopende cognitieve acten in verschillende innerlijke relaties tot elkaar (GS VII, 22). Een zelfde voorwerp kan bijvoorbeeld op verschillende wijzen worden opgevat (als voorwerp van een zintuiglijke waarneming, een geloof, een oordeel etc.), en omgekeerd kunnen verschillende voorwerpen optreden in een specifieke opvattingswijze (GS VII, 35-6). Het geheel van deze op talloze wijzen met elkaar verbonden cognitieve acten vormt het systeem van de kennis van de werkelijkheid: "So entstehen die umfassenderen Beziehungen, die im Sachverhalt der Gegenständlichkeit enthalten sind. Sie liegen besonders deutlich in den homogenen Systemen, welche Raum-, Ton- oder Zahlenverhältnisse darstellen [zie GS V, 172]. Jede Wissenschaft bezieht sich auf eine abgrenzbare Gegenständlichkeit, in dieser hat sie ihre Einheit. Und der Zusammenhang des Wissenschaftsgebietes gibt den Sätzen des Wissens ihre Zusammengehörigkeit. Die Vollendung aller im Erlebten und Angeschauten enthaltenen Relationen wäre der Begriff der Welt" (GS VII, 41). Tegenover dit begrip van de totaliteit van de wereld ontstaat dat van een "dem Seelenleben einwohnendes Vernunftsubjekt" als de totaliteit van de psychische structuur. Dilthey onderstreept daarbij evenwel dat het begrip van de totaliteit van de psychische structuur evenmin als dat van de wereld in werkelijkheid gegeven is: "Das Auffassen des psychischen Zusammenhanges ist ebenso eine unendliche Aufgabe als das der äußeren Objekte" (GS VII, 32). Het idee van totaliteit heeft met andere woorden een vergelijkbare functie als de transcendentale ideeën bij Kant (vgl. § 2.4 van hoofdstuk 2).

Net als het kennen is het *voelen* geen enkelvoudige bewustzijnsact, maar een verzamelnaam voor een groot aantal acten, zoals de ervaring van vreugde, verdriet, (mede)lijden, verering, bewondering, verachting etc. De verschillende gevoelsacten hebben gemeen dat ze opgevat kunnen worden als een specifieke verhouding tot de in het kennen geconstitueerde voorwerpelijkheid: "Jede Gefühlszuständlichkeit drückt nun das unfäßliche Verhalten derselben Tiefe des Subjektes zu seinen Lagen und den Gegenständen aus" (GS VII, 48). Deze verhouding wordt steeds gekenmerkt door een ervaring van *lust of onlust*. Kenmerkend voor het voelen is tenslotte dat gevoelens ons met een zekere toevalligheid lijken te overkomen: "Sie sind vom gegenständlichen Auffassen und willentlichen Verhalten darin unterschieden, daß die Erlebnisse in diesen beiden in regelhafter

Ordnung aufeinander bezogen sind, während die Beziehungen der Gefühle aufeinander im Verlauf eines Affekts oder einer Leidenschaft irregulär und zufällig erscheinen: ein Unterschied, der dieser Art des Verhaltens jedenfalls einen besonderen Charakter gibt" (GS VII, 54).

Hoewel Dilthey op enkele plaatsen stelt dat het voorwerpelijke opvatten "die Grundlage des Fühlens" vormt (bijv. GS VII, 49), lijkt dit mij niet in overeenstemming te zijn met de door hem geponeerde 'gelijkoorspronkelijkheid' van het kennen, willen en voelen. Consequenter zijn de uitspraken waarin Dilthey wijst op hun nauwe verstrengeling: "Gefühle sind verwoben mit intellektuellen wie mit willentlichen Erlebnissen, und ihre Anwesenheit in denselben reicht so weit, daß man von einer Allgegenwart der Gefühle im psychischen Leben hat sprechen können. Die Aufmerksamkeit wird von dem Interesse geleitet, dieses aber ist doch ein Gefühlsanteil, der aus der Lage und dem Verhältnis zum Gegenstand entspringt" (GS VII, 46). Dat het voorwerpelijke opvatten niet ten grondslag kan liggen aan het gevoel, volgt ook uit het bestaan van "gegenstandslose Stimmungen" (GS VII, 48). In deze stemmingen doen subject en object zich nog niet als van elkaar onderscheiden entiteiten voor, ze ontsluiten veeleer de ruimte waarin zich eerst voorwerpen van ervaring kunnen voordoen.¹⁹ Ook in het geval van "Körpergefühle", de tandpijn kan opnieuw als voorbeeld dienen, laten zich volgens Dilthey gevoel en voorwerp van het gevoel nog niet strikt scheiden (GS VII, 50; vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4).

De voorwerploze stemmingen en lichamelijke gevoelens vormen volgens Dilthey de onderste grens van de gevoelens (GS VII, 50). Met betrekking tot de 'hogere' gevoelens kunnen gevoel en het voorwerp waarop het betrekking heeft veelal beter worden onderscheiden. Wanneer we bijvoorbeeld naar een muziekstuk luisteren, "ist das gegenständlich Aufgefaßte oder Erinnernte deutlich unterscheidbar vom Gefühl" (idem). Dankzij deze scheiding van het gevoel en zijn voorwerp kan hetzelfde muziekstuk op verschillende tijdstippen andere gevoelens in ons oproepen. Maar omdat object en subject van het gevoel in een innerlijke relatie tot elkaar staan, laten ze zich ook hier niet volledig scheiden. De gevoelens die ik ervaar als ik naar het muziekstuk luister, zijn innerlijk verbonden met de opeenvolging der tonen: "So sind Verhalten und Gegenstand unabhängig voneinander in den Gefühlen variabel, daher ideell trennbar; sie können aber ohne einander nicht realiter bestehen" (GS VII, 51).

Op basis van de onderscheiding tussen het subject en het object van het gevoel laat zich ten aanzien van de gevoelens een onderscheiding maken tussen "Lagegefühle", die primair betrekking hebben op het voelende subject en "Gegen-

19. In de bespreking van Diltheys *Weltanschauungslehre* in § 4.2 van dit hoofdstuk zal ik nader ingaan op de cruciale rol van de stemming in onze ervaring van de werkelijkheid.

standsgedachten", die primair gericht zijn op het object. Als voorbeelden van de eerste categorie noemt Dilthey onder andere het "Frohbewußtsein der Kraft", de "Ohnmacht gegenüber die Welt", "Haß", "Furcht" en "Dankbarkeit", tot de tweede categorie rekent hij onder andere "Mitfreude, Mitleid, Verachtung, Verehrung, Bewunderung" (GS VII, 51). Dilthey wijst in dit verband ook op de belangrijke rol die het gevoel speelt bij het verstaan van andere personen en van de natuur. Dit verstaan is slechts mogelijk wanneer we op een of andere wijze kunnen meevoelen met de ander. Met een verwijzing naar de *Ideen* merkt Dilthey op dat de mate waarin het verstaan van de ander slaagt, afhankelijk is van de verwantschap van de psychische structuursamenhang (GS VII, 51). In dat verstaan dienen overigens wel de "nacherlebte Gefühle des fremden Subjektes" onderscheiden te worden van "das Gefühl über das nacherlebte Gefühl der anderen Person" (GS VII, 52). Diltheys conclusie luidt: "So ist das Gefühl gleichsam das Organ für die Auffassung unserer eigenen wie fremder Individualitäten, ja durch die Einfühlung in die Natur von eigenheiten derselben, die kein Wissen erreicht" (GS VII, 52). Dilthey voegt daar overigens meteen aan toe dat het verstaan niet mag worden gelijkgesteld met het 'Nachfühlen'. Het vermogen tot 'invoeling' is weliswaar een noodzakelijke voorwaarde voor het verstaan, maar geen voldoende. Zoals we in § 1.3 van hoofdstuk 4 opmerkten spelen in het verstaan kenacten en wilsacten een even onontbeerlijke rol als het voelen. Daarom geeft Dilthey de voorkeur aan de term 'Nacherleben' (GS VII, 51; meer hierover in § 3.3.3 van dit hoofdstuk).

Zoals het kennen uitmondt in een omvattende intellectuele kenstructuur, die zijn neerslag vindt in de wetenschap, zo vindt "die immanente Teleologie des Gefühlsablaufs ... ihre Vollendung in dem Schaffen und dem gefühlsmäßigen Durchleben objektiver Gebilde" (GS VII, 57). Dilthey denkt daarbij in het bijzonder aan de *kunst*. Literaire, beeldende en muzikale kunstwerken geven een vaste vorm aan onze vluchtige, complexe, ja zelfs vaak chaotische gevoelens: "Hier erst klären sich uns vollständig die strukturellen Beziehungen zwischen Gefühlen auf" (GS VII, 58). Daarnaast leidt de teleologische structuur van de gevoelens tot de vorming van een (meer of minder expliciet) *waardensysteem*: "Die ganze Welt wird unter einem einheitlichen Wertgesichtspunkt aufgefaßt. Sie ist gut oder böse ... Oder man schafft transzendente Gebilde, die dem Diesseits erst seine Wertvollendung geben. Es entstehen große einheitliche Wertgefühlslagen wie Pessimismus oder Optimismus" (GS VII, 60).

Het *willen* is in veel opzichten nauw verbonden met het gevoel. Het willen is de verzamelnaam voor bewustzijnacten die gericht zijn op de *realisering* van een bepaalde voorwerpelijke. Voorbeelden zijn de aandrift, het instrumentele streven en het morele willen: "Wo das Wollen konstituierend auftritt, ist es immer auf eine Inhaltlichkeit bezogen, die realisiert werden soll, und darum bezeichnen wir es als ein Verhalten" (GS VII, 61). Het willen is nu volgens Dilthey veelal

verbonden met een bepaalde gevoelsverhouding tot het gewilde. Gevoelens monden vaak uit in een of andere wilsact. Omdat er echter ook tal van gevoelens zijn waarbij dat niet het geval is (Dilthey wijst in navolging van Kant in het bijzonder op de belangeloze esthetische ervaring), is het gerechtvaardigd beide klassen van elkaar te onderscheiden (GS VII, 56). Een tweede reden om willen en voelen te onderscheiden, is de voor het willen kenmerkende ervaring van weerstand, die niet tot de gevoelens van onlust kan worden herleid, die er vaak mee gepaard gaan: "Das Innwerden von Hemmung und Bindung wird zu unterscheiden sein von den beimischenden Unlustgefühlen. Diese beziehen sich nicht direkt auf das Gegenständliche, das hemmt, oder die Obligation, die bindet, sondern auf die Hemmung, auf die Bindung. Es reicht hier aus, daß sie in dem Zusammenhang von Beziehungen eine wichtige Stellung einnehmen, welche in dem willentlichen Verhalten gegründet ist. Denn alle diese hier unterschiedenen Arten von Erlebnissen bilden nun einen Zusammenhang, den wir als Willenszusammenhang bezeichnen" (GS VII, 62).

Behalve door gevoelens wordt het willen ook begeleid door bepaalde voorstellingen van de in het handelen te bewerkstelligen doeleinden en de daartoe aan te wenden middelen (GS VII, 63). Het duidelijkst is dit bij instrumentele handelingen die gericht zijn op verandering in de zichtbare wereld, maar het geldt niet minder voor het morele handelen. Een ander kenmerk van het willen dat Dilthey in zijn analyse aan de orde stelt is de *keuze*. Voor de eindige mens zijn per definitie niet alle gewilde toestanden te realiseren. In hem woedt daarom "ein Wettstreit der Zweckvorstellungen" (GS VII, 63). Anders dan in het gevoel, waarin het moment van beslissing zich niet noodzakelijk voordoet, is het willen onlosmakelijk verbonden met de keuze: "Die Überlegungen sind ihrer Natur nach endlos; der Entschluß endigt sie, wenn man will, durch die Überlegung, daß gehandelt werden muß. Wir nennen dasjenige Moment, welches ausschlaggebend im Entschlusse wirkt, das Motiv" (GS VII, 64).

Zodra het willen de sfeer van het individu overstijgt, wordt het terrein betreden van de maatschappelijke relaties. De "äußere Organisation der Gesellschaft", zoals die tot uitdrukking komt in familieverbanden, politieke partijen en de staat vindt zijn oorsprong in het intersubjectieve "Befehlen und Gehorchen" (GS VII, 64-5; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4). Het besproken fragment over het willen eindigt met een enigzins cryptische passage over het *regelgeleide* karakter van het willen. Volgens Dilthey is er in het willen altijd sprake van een relatie tussen het bijzondere en het algemene: "Schon jede Befriedigung verhält sich zu dem zu realisierenden Zustande, den sie fordert, als ein Allgemeineres. Wenn also das Wollen eine Veränderung als Zweck sich voraussetzt, so ist dieses das Besondere zu dem Allgemeinen des Vorsatzes, zu seiner Befriedigung" (GS VII, 65). Volgens Dilthey is hierin het regelgeleide karakter van het willen gelegen: "Sonach kann das

Wollen der Befriedigung auch als eine Regel aufgefaßt werden, die in dem Subjekt gegründet ist und unter welche die einzelnen möglichen Veränderungen fallen, wie sie die Befriedigung herbeiführen" (GS VII, 65; vgl. Duintjer 1977, 26-40). Uit deze "Klugheits- und Lebensregeln" en het in de gemeenschap gedeelde waardensysteem ontstaan gemeenschappelijke (morele) regels: "Verordnungen, Gesetze, Regeln bilden sich zunächst auf der Grundlage der Gemeinsamkeit, wie sie sich in irgendeinem Kreise entwickelt hat. Sie ermöglicht eine Übereinstimmung in den Wertbestimmungen, und aus dieser entspringt dann Gewohnheitsrecht, Sitte, künstlerische Technik usw." (GS VII, 65-6). De noodzaak van een bezinning op en een rationele fundering van dergelijke regels doet zich volgens Dilthey pas voor wanneer de "Gemeinsamkeit" in een gemeenschap op een of andere wijze wordt doorbroken.

Kennen, voelen en willen ontwikkelen zich niet alleen ieder voor zich tot een structurele samenhang, maar deze drie 'systemen' verbinden zich te zamen tot een totaalstructuur: "Auf seiner Grundlage entsteht das, was ich als den erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens früher beschrieben habe; er umfaßt unsere Vorstellungen, Wertbestimmungen und Zwecke, und er besteht als eine Verbindung dieser Glieder. Und in jedem derselben existiert nun der erworbene Zusammenhang in eigenen Verbindungen, in Verhältnissen von Vorstellungen, in Wertabmessungen, in der Ordnung der Zwecke. Wir besitzen diesen Zusammenhang, er wirkt beständig in uns, die im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen und Zustände sind an ihm orientiert, unsere Eindrücke werden dadurch apperzipiert, er reguliert unsere Affekte: so ist er immer da und immer wirksam, ohne doch bewußt zu sein" (GS VII, 80).

3.1.2 De diachrone structuur van de beleving

Diltheys analyse van de 'synchrone' structuur van de beleving laat, in het bijzonder wat de kenacten betreft, duidelijk de invloed van Husserl zien. In zijn bespreking van het 'signifikative Auffassen' volstaat Dilthey zelfs met het citeren van een aantal cruciale passages uit de *Logische Untersuchungen*, waarbij hij ook Husserls opvatting van 'Bedeutung' integraal lijkt over te nemen (GS VII, 39). De analyse van de synchrone relaties vormt bij Dilthey echter in zekere zin slechts de opmaat voor zijn analyse van de diachrone, dat wil zeggen van de *temporele* relaties binnen en tussen de belevingen. Dilthey ontwikkelt daarbij een opvatting van 'Bedeutung' die zich moeilijk laat rijmen met die van Husserl.

Het thema van de temporaliteit van de beleving wordt door Dilthey aangesneden in de *Dritte Studie* (1909) en uitgewerkt in de *Entwürfe* en in het fragment *Das Erlebnis*, die ongeveer in dezelfde tijd zijn ontstaan. Dat Dilthey aan de bele-

ving een temporeel karakter toeschrijft hoeft niet te verbazen, gezien zijn nauwe verbinding van leven en historiciteit (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4). Leven is levensloop, een samenhang, die door geboorte en dood begrensd is (GS VII, 71). Deze samenhang ontstaat in de loop van de tijd als produkt van onze *levenservaring*.²⁰

"In dem Lebensverlauf ist die Bestimmung der Zeitlichkeit des Lebens enthalten; der Ausdruck 'Verlauf' bezeichnet eben nur dieses" (GS VII, 72). Tijd is inherent verbonden met het leven: "In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle andern, die Zeitlichkeit enthalten" (GS VII, 192; vgl. noot 10 hierboven). Wat is eigenlijk tijd? We vatten ons leven en de in het leven optredende voorwerpen op in termen van gelijktijdigheid, opeenvolging, tijdsafstand etc. Door Kant wordt de tijd opgevat als een apriorische vorm van de menselijke aanschouwing; als zodanig is hij de grondslag van de mathematische natuurwetenschappen. Dilthey kan daarmee instemmen, maar tekent daar onmiddellijk, aanknopend bij zijn eerdere kritiek op Kants tijdsopvatting, bij aan: "Dieser Rahmen von Verhältnissen umspannt, aber erschöpft nicht das *Erlebnis* der Zeit" (GS VII, 193; vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4). Tegenover het formele, afgeleide begrip van de tijd plaatst Dilthey de reële, concrete tijd van de beleving: "Die konkrete Zeit besteht aber vielmehr in dem rastlosen Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart. Gegenwart ist Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, ist Erlebnis im Gegensatz zur Erinnerung derselben, oder zu dem Wünschen, Hoffen, Erwarten, Fürchten [das] eines Erlebbaren für die Zukunft ... Das Schiff unseres Lebens wird gleichsam auf einem beständig fortgehenden Strom dahingetragen, und Gegenwart ist immer, wo wir auf diesen Wellen leben, leiden, wollen, erinnern, kurz wo wir in der Fülle unserer Realität erleben" (GS VII, 72, vgl. 193).

De voortdurend tegenwoordige "Fluß des Lebens" kan zelf nooit volledig adequaat worden gevat, omdat iedere reflectie de bewustzijnsstroom tot een *voorwerp* maakt en haar 'in de tijd zijn' wezenlijk vernietigt ('zerstört'): "Und wollte mann

20. "Das gegenständliche Auffassen verläuft in der Zeit, und so sind in ihm schon Erinnerungsbilder enthalten. Wie nun mit dem Fortrücken der Zeit das Erlebte sich ständig mehrt und immer weiter zurücktritt, entsteht die Erinnerung an den eigenen Lebensverlauf. Ebenso bilden sich aus dem Verstehen anderer Personen Erinnerungen ihrer Zustände und Existenzbilder der verschiedenen Situationen. Und zwar ist in all diesen Erinnerungen stets Zuständlichkeit mit ihrem Milieu von äußeren Sachverhalten, Ereignissen, Personen verbunden. Aus der Verallgemeinerung des so Zusammenkommenden bildet sich die Lebenserfahrung des Individuums" (GS VII, 132). Dilthey spreekt behalve over individuele levenservaring ook over collectieve levenservaringen "die irgendeinem zueinandergehörigen Kreise von Personen sich bilden und ihnen gemeinsam sind" (GS VII, 133). Aangezien de geesteswetenschappen gericht zijn op een verstaan van de gegeven samenhangen, kan worden gesteld dat de levenservaring de onontbeerlijke basis vormt van deze wetenschappen (vgl. Oudemans en De Jong 1983, 25v.).

nun versuchen, durch irgendeine besondere Art von Anstrengung den Fluß des Lebens selbst zu erleben, wie das Ufer hineinscheint, wie er immer nach Heraklit derselbe scheint und doch nicht ist, vieles und eins, dann verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstärke, der erinnerte Moment ist, nicht meer Fluß; denn *er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält*. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen" (GS VII, 195). We ervaren hier op indringende wijze de "Unergründlichkeit", die Dilthey aan het leven toeschrijft (zie § 2.3 van hoofdstuk 4).

Lijkt de beleving van de tijd in dit citaat op het eerste gezicht geïdentificeerd te worden met het tegenwoordige, in § 3.1 hierboven merkten we al op dat Dilthey op andere plaatsen stelt dat het verleden en de toekomst in het tegenwoordige besloten liggen. Over de beleving merkt hij op: "Er ist nicht Gegenwart, er enthält schon Vergangenheit und Zukunft in sich in dem Bewußtsein von Gegenwart, da der Begriff der Gegenwart keine Dimension in sich schließt, das konkrete Bewußtsein von Gegenwart also Vergangenheit und Zukunft in sich enthält" (GS VI, 314). Iedere beleving in de tijd is op structurele wijze verbonden met de voorafgaande en de volgende; deze samenhang ontspringt uit het leven zelf (GS VII, 195). Het volgende voorbeeld uit de *Aufbau*, dat aanknoopt bij het eerder geciteerde voorbeeld uit de *Zweite Studie*, maakt dit duidelijk: "Ich liege des Nachts wachend, ich Sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeiten in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei. In diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang: ein gegenständliches Auffassen bildet seine Grundlage, auf dieser beruht eine Stellungnahme als Sorge um und Leiden über den gegenständlich aufgefaßten Tatbestand, als Streben über ihn hinauszugelangen. Und alles das ist für mich in diesem seinem Strukturzusammenhang da... Nun aber wird mein Auffassen vom Erlebnis selbst auf Grund der in ihm enthaltenen Momenten zu Erlebnissen fortgezogen, welche im Verlauf des Lebens, wenn auch durch längere Zeiträume getrennt, strukturell mit solchen Momenten verbunden waren: ich weiß von meinen Arbeiten durch eine frühere Musterung, damit stehen in weiter Ferne der Vergangenheit die Vorgänge in Beziehung, in denen diese Arbeiten entstanden. Ein anderes Moment leitet in die Zukunft; das Daliegende wird noch unberechenbare Arbeit von mir verlangen; ich bin besorgt darüber, ich richte mich innerlich auf die Leistung ein. Al dies Über, Von und Auf, all diese Beziehungen des Erlebten auf Erinnertes und ebenso auf Zukünftiges zieht mich fort - rückwärts und vorwärts. Das Fortgezogenwerden in dieser Reihe beruht auf der Forderung immer neuer Glieder, die das Durchleben verlangt" (GS VII, 139-40).

Onze houding ten opzichte van verleden, heden en toekomst is niet dezelfde.

Ten opzichte van het verleden verhouden we ons passief, het is wat ons heeft gemaakt tot wat we zijn (GS VII, 193). Ten aanzien van de tegenwoordige realiteiten bezitten we positieve en/of negatieve gevoelens. De toekomst daarentegen staat in het teken van de mogelijkheid: "Wir fühlen uns im Besitz unendlicher Möglichkeiten" (GS VII, 194). De conclusie luidt: "So bestimmt dies Erlebnis der Zeit nach allen Richtungen den Gehalt unseres Lebens" (GS VII, 194). Dilthey grijpt bij zijn nadere bepaling van de drie extasen van de tijd terug op de levenscategorieën 'Zweck', 'Wert' en 'Bedeutung', die hij in de jaren negentig had ontwikkeld (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4). "Indem wir zurückblicken in der Erinnerung, erfassen wir den Zusammenhang der abgelaufenen Glieder des Lebensverlaufs unter der Kategorie ihrer Bedeutung. Wenn wir in der Gegenwart leben, die von Realitäten erfüllt ist, erfahren wir im Gefühl ihren positiven oder negativen Wert, und wie wir uns der Zukunft entgegenstrecken, entsteht aus diesem Verhalten die Kategorie des Zweckes" (GS VII, 201).

Zoals we reeds opmerkten vat Dilthey de 'Bedeutung' op als "das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist" (GS VII, 233). "Das Erlebnis ist eine Einheit, deren Teile durch eine gemeinsame Bedeutung verbunden sind" (GS VII, 234). Zojuist is duidelijk geworden dat deze samenhang opgevat moet worden als een *temporele* structuur. Wanneer Dilthey de 'Bedeutung' de meest omvattende levenscategorie noemt (GS VII, 232), dan lijkt daarmee een zekere voorrang te worden gegeven aan het verleden. De verbinding van de categorie van de betekenis met het verleden impliceert namelijk dat we de betekenis van ons leven slechts in een terugblik kunnen vatten. "Den eigentümlichen Zusammenhang meines Lebens habe ich nach der Natur der Zeit nur, indem ich mich zurückerinnere an seinen Verlauf" (GS VII, 73-4, vgl. 233). En elders luidt het: "Nur die Kategorie der Bedeutung überwindet das bloße Nebeneinander [van in het heden gevoelde waarden en in de toekomst gewilde doelen - JdM], die bloße Unterordnung der Teile des Lebens. Und wie Geschichte Erinnerung ist und dieser Erinnerung die Kategorie der Bedeutung angehört, so ist diese eben die eigenste Kategorie geschichtlichen Denkens" (GS VII, 202).

Aangezien de drie extasen van de tijd in een structurele samenhang verkeren is de privilegering van het verleden echter slechts relatief. Zo merkt Dilthey op: "Bedeutung ist die besondere Art von Beziehung, welche innerhalb des Lebens dessen Teile zum Ganzen haben. Diese Bedeutung erkennen wir, wie von Worten in einem Satz, durch Erinnerungen und Möglichkeiten der Zukunft" (GS VII, 234). De voorrang die Dilthey in de *Entwürfe* aan het verleden toeschrijft, geldt in feite slechts binnen het kader van de kritische vraag naar de mogelijkheden-voorwaarden van objectieve kennis van de historische wereld. Wanneer de invalshoek die van het handelen of de esthetische ervaring is, komt een andere extase van de tijd centraal te staan.

Vergelijken we de opvatting van 'Bedeutung' die Dilthey in zijn diachrone analyse van de beleving ontwikkelt met die van Husserl in de LU, dan springt het verschil onmiddellijk in het oog. In § 4.1 van hoofdstuk 6 zagen we dat de 'Bedeutung' van een 'Ausdruck' bij Husserl slaat op de tijdloze ideale betekenis van die uitdrukking. Bij Dilthey is de 'Bedeutung' van een beleving daarentegen gelegen in de plaats die deze beleving inneemt in het *temporele* geheel van belevingen. Dat impliceert in de eerste plaats dat de betekenis van een beleving geen tijdloze betekenis is, maar zich ontwikkelt met het voortschrijden van de tijd. Betekenis heeft bij Dilthey een tijdelijke structuur (vgl. Ineichen 1975, 228). "Diese Bedeutung", zo vat Bollnow Diltheys positie in deze kernachtig samen, "ist nichts Überzeitliches, sondern ist eingebunden in das fließende Leben und entwickelt sich mit dem Fortgang des Lebens" (Bollnow 1985, 50). Dilthey beschouwt Husserls gerichtheid op boventijdelijke betekenissen als een erfenis van de platoonse metafysica. In die context merkt Dilthey over Husserl op: "Echter Plato! der erst die werdenden fließenden Dinge im Begriff festmacht und dann den Begriff des Fließens zur Ergänzung danebensetzt" (geciteerd door Misch in GS V, cxii).

In de tweede plaats is in dit temporele karakter van de beleving een van de fundamentele mogelijkhedenvoorwaarden gelegen van de (in de hoofdstukken 4 en 5 besproken) ontwikkeling van de transcendentale structuur van de ervaring. Doordat iedere beleving structureel verbonden is met voorafgaande belevingen, heeft het voortschrijden in de tijd het karakter van een graduele herstructurering van de verworven samenhang. In het fragment *Die Kategorien des Lebens* werkt Dilthey dit uit aan de hand van de ontwikkeling van ons 'waardensysteem': "Mit dem Leben selbst wächst die Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten des Gegenstandes, das Gemut zu affizieren. Immer mehr überwiegt die Erinnerung in diesem Gebilde die gegenwärtige Affektion. Immer selbstständiger löst sich so der Wert los von allem Aufblitzen und Verschwinden der Affektion. Dieser Begriff kann selbst bei fortbestehenden Gegenständen den bloßen Inbegriff vergangener Möglichkeiten in sich schließen. Und zunächst aus dem praktischen Verhältnis, in dem der Wille Werte für eine Zweckbestimmung abschätzt, entsteht nun die vergleichende Abschätzung der Werte gegeneinander, in welcher der Wert eine Beziehung zur Zukunft gewinnt, als ein Gut oder ein Zweck. Damit gewinnt er eine neue begriffsmäßige Selbstständigkeit: seine Momente werden zu einer Gesamtschätzung, einem gegliederten Gebilde zusammengekommen; auch von der Beziehung auf den Willen losgelöst bestehen sie so fort in dieser neuen Selbstständigkeit. Dies ist die Leistung des Erlebens für die allmähliche Entwicklung des Wertbegriffes" (GS VII, 242).

We kunnen het bovenstaande verhelderen aan de hand van Diltheys eerder genoemde voorbeeld van de beleving van een schilderij van Dürer, die zich

uitstrekt over in de tijd verspreide bezoeken aan het museum (GS VI, 316, vgl. § 3.1 van dit hoofdstuk). De eerste keer dat ik dit schilderij aanschouw, zal het bepaalde gevoelens in mij oproepen, die mede bepaald worden door de in mijn voorafgaande ontwikkeling verworven esthetische 'waardensysteem'. Bij de volgende bezoeken kunnen zich daar - bijvoorbeeld als gevolg van de lectuur van een studie over het werk over Dürer, van de geloofscrisis die ik sinds het vorige bezoek heb doorgemaakt of simpelweg doordat mijn stemming vanwege het stralende weer anders is dan de laatste keer - nieuwe gevoelens en waarderingen bij aansluiten. Door deze nieuwe ervaringen kan zich, de hermeneutische cirkel van deel en geheel getrouw, een geleidelijke ontwikkeling in mijn esthetische waardensysteem voordoen. Naarmate er zich meer ervaringen aaneenrijgen komt dit systeem steeds losser te staan van de constituerende belevingen, het verkrijgt een steeds grotere zelfstandigheid.

Het is voor een goed begrip van de besproken ontwikkeling van het "Wertbegriff", die hier model staat voor vergelijkbare ontwikkelingen van de ken- en wilstructuur, van belang het volgende in gedachten te houden. In de eerste plaats mag deze ontwikkeling niet worden opgevat als een proces, waarin alle voorafgaande ervaringen worden opgenomen. Kenmerkend voor het temporele karakter van de beleving is namelijk ook dat veel belevingen uit het verleden langzamerhand hun betekenis verliezen: "Rückwärts die Reihe der nach Bewußtseinswert und Gefühlsanteil abgestuften Erinnerungsbilder: ähnlich wie eine Reihe von Häusern oder Bäumen sich in die Ferne verliert, verkleinert, so stuft sich in dieser Erinnerungslinie der Grad der Erinnerungsfrische ab, bis sich am Horizont die Bilder im Dunkeln verlieren" (GS VII, 193). Daar kan nog aan toegevoegd worden dat ook door de ontwikkeling van het esthetische waardenpatroon bepaalde vroegere ervaringen aan betekenis inboeten. Voor degene die sinds zijn eerste bezoek aan het museum 'van zijn geloof is afgevallen', zal de diep religieuze gevoelens die het schilderij van Dürer ooit in hem opriep waarschijnlijk niet langer een (doorslaggevend) motief vormen in de beoordeling van het schilderij. Deze overwegingen maken dat we de ontwikkeling niet mogen opvatten als een 'totalitaire' toeëigening van de geschiedenis in een hegeliaanse zin, maar veeleer dienen te begrijpen als een proces waarin - ook wanneer er in bepaalde opzichten van een vooruitgang kan worden gesproken - de ontsluiting van nieuwe horizonnen van de ervaring onvermijdelijk ook het verlies van andere vergezichten impliceert.

In de tweede plaats hoeven we ons van de geleidelijke ontwikkeling niet per se bewust te zijn. We merkten in het voorafgaande met Dilthey op dat de verworven samenhang in al onze ervaringen 'werkt' zonder dat we ons van deze werking noodzakelijk bewust zijn (GS VII, 80; vgl. § 2.2 van hoofdstuk 5 en § 3.1.1 van dit hoofdstuk). Ook de ontwikkeling van deze samenhang zal zich veelal buiten

ons bewustzijn voltrekken. In het voorafgaande hebben we evenwel gezien dat (de ontwikkeling van) de verworven samenhang in principe wel tot bewustzijn *kan* worden gebracht, namelijk in de transcendentale reflectie op onze ervaringen (vgl. § 3.1 van hoofdstuk 6). Diltheys kritiek van de historische rede zou immers onmogelijk zijn zonder een dergelijke reflectie. Zij is echter niet tot de filosofie beperkt. In het fragment *Die Kategorien des Lebens*, waaruit ik zojuist citeerde, merkt Dilthey in dat verband op: "Nach diesen Verhältnissen wird nun in der anthropologischen Reflexion, in der Kunst, in der Geschichte und Philosophie ein Zusammenhang hervorgebracht, in welchem immer nur das im Leben Enthaltene zum Bewußtsein erhoben wird" (GS VII, 239).

In de derde plaats wil ik erop wijzen dat Diltheys hierboven geciteerde analyse van de ontwikkeling van het "Wertbegriff" duidelijk maakt, dat deze ontwikkeling zich niet louter afspeelt in de geest, maar bij uitstek geschiedt in de omgang met voorwerpen die als drager van de waarden fungeren. Dilthey merkt voorafgaand aan zijn analyse daarover expliciet op: "Es gilt vom Ausdruck auszugehen, in welchem ja jede Wertgebung enthalten ist, und sich aller derselben zu bemächtigen. Dann erst kann man fragen nach dem Verhalten selbst, das stattfindet" (GS VII, 241). Deze opmerking brengt ons bij de bespreking van de tweede constituent van de structurele samenhang van 'Erlebnis, Ausdruck en Verstehen'.

3.2 De uitdrukking

Omdat in tegenstelling tot de term 'Erleben' de term 'Ausdruck' in de geschriften voor 1900 slechts sporadisch voorkomt, wordt met betrekking tot Diltheys gebruik van deze term de invloed van Husserl door veel commentaren als het meest duidelijk gezien.²¹ Toch geeft, evenals in het geval van de term 'Bedeutung', het sporadische gebruik van het begrip 'Ausdruck' in de esthetische geschriften uit de jaren zeventig en tachtig reeds een belangrijke indicatie van de betekenis die dit begrip na 1900 zal krijgen. En, opnieuw als in het geval van 'Bedeutung', wijkt deze betekenis op belangrijke punten in sterke mate af van de betekenis die Husserl aan deze term geeft. Om die reden dient ook hier de invloed van Husserl niet overschat te worden.

Husserl verstaat onder 'Ausdruck' "jede Rede und jeder Redeteil, sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen" (LU II/1, 30). De 'Ausdruck' is voor Husserl een

21. Dilthey wijst in het eerder genoemde fragment uit 1907-08 zelf op de invloed van Brentano en Husserl op zijn gebruik van de term 'Ausdruck': "Dieses indirekte Verfahren, das durch den Ausdruck hindurchgeht, ist in gewissen Grenzen von Brentano und Husserl angewandt worden. Brentano geht auf Mill zurück, der auf Comte zurückweist: den großen Kritiker der introspektiven Methode" (GS VI, 318; vgl. Landgrebe 1928, 304).

betekenisvol teken, dat een betrekking tot een voorwerpelijkheid constitueert. 'Ausdruck' wordt daarbij door Husserl strikt beperkt tot uitdrukkingen die er toe dienen een gedachte mee te delen. Gebaren en onwillekeurige tekens rekent hij nadrukkelijk niet tot de 'Ausdrücke'.

Dilthey gebruikt het begrip 'Ausdruck' in 1877 in zijn Goethe-opstel, waarin hij opmerkt: "Poesie ist Darstellung und Ausdruck des Lebens. Sie drückt das Erlebnis aus, und sie stellt die äußere Wirklichkeit des Lebens da" (E 177). Hoewel Dilthey de hierboven genoemde definitie van Husserl in de *Zweite Studie* citeert (GS VII, 39), is zijn beroep op Husserl misleidend, aangezien hij de term 'Ausdruck' in aansluiting bij het opstel uit 1877 vrijwel steeds in een veel bredere betekenis gebruikt dan Husserl. Dilthey gebruikt de term als synoniem voor het begrip 'Lebensäußerung' en rekent er behalve talige uitdrukkingen bijvoorbeeld ook gebaren, kunstwerken, instituties en gebouwen toe. Anders dan de vluchtige en moeilijk toegankelijke beleving heeft de uitdrukking van de beleving volgens Dilthey een zekere vastigheid en intersubjectieve toegankelijkheid. Dat maakt de uitdrukking, zo zullen we in § 3.3 zien, tot het materiaal bij uitstek voor het verstaan.

Voor Dilthey is de uitdrukking bovendien, anders dan bij Husserl, niet gebonden aan de intentie een betekenis over te brengen: "Ich verstehe unter Lebensäußerung nicht nur die Ausdrücke, die etwas meinen oder bedeuten (wollen), sondern ebenso diejenigen, die ohne solche Absicht als Ausdruck eines Geistigen ein solches für uns verständlich machen" (GS VII, 205). Een gebouw kan ons leren de geest van een bepaalde cultuur beter te begrijpen, ongeacht of het met die bedoeling is gebouwd of niet. Zo ook kan een onbewust symptoom of een niet geïntendeerde dwangmatige handeling ons in staat stellen inzicht te krijgen in een psychisch (ziekte)patroon. Volgens Dilthey bevat een uitdrukking in veel gevallen meer betekenis dan in de subjectieve beleving die er aan ten grondslag ligt wordt ervaren. In die zin kan de uitdrukking scheppend worden genoemd: "Im Erleben war uns das eigene Selbst weder in der Form seines Abflusses, noch in der Tiefe dessen, was es einschließt, erfassbar. Denn wie eine Insel erhebt sich aus unzugänglichen Tiefen der kleine Umkreis des bewußten Lebens. Aber der Ausdruck hebt aus diesen Tiefen heraus. Er ist schaffend" (GS VII, 220). In de 'Ausdruck' worden impliciete relaties gearticuleerd, die in de beleving veelal onbewust blijven (vgl. Bollnow 1967, 178-81). Om die reden kan Dilthey opmerken: "Der Ausdruck kann nämlich vom seelischen Zusammenhang mehr enthalten, als jede Introspektion gewahren kann. Er hebt es aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt" (GS VII, 206). Een en ander betekent echter niet dat beleving en uitdrukking strikt gescheiden kunnen worden gedacht: ze staan in een interne relatie tot elkaar. De beleving wordt eerst ten volle tot beleving in de uitdrukking. Ze vormen de twee zijden van dezelfde medaille (vgl. Bollnow 1967, 178).

3.2.1 Objectivatie, objectieve Geest en werkingssamenhang

Zoals we hierboven opmerkten gebruikt Dilthey in plaats van het begrip 'Ausdruck' ook de term 'Lebensäußerung'. Drie andere termen die in de *Aufbau* in deze samenhang opduiken zijn 'objectivatie van het leven' ('Objektivierung des Lebens'), 'objectieve Geest' ('objektiver Geist'), en 'werkingssamenhang' ('Wirkungszusammenhang'). Aangezien het hier begrippen betreft, die niet eerder in Diltheys geschriften voorkwamen, is het nuttig er een moment bij stil te staan.

'Objectivaties van het leven' worden door Dilthey tegenover de 'subjectiviteit van de beleving' geplaatst. De objectivatie van het leven betreft de "große äußere Wirklichkeit des Geistes" (GS VII, 146). Eerst door deze objectivaties leren wij de 'innerlijke zijde' van de individuele en collectieve geschiedenis kennen: "Durch die Idee der Objektivierung des Lebens erst gewinnen wir einen Einblick in das Wesen des Geschichtlichen. Alles ist hier durch geistiges Tun entstanden und trägt den Charakter der Historizität. In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben als Produkt der Geschichte. Von der Verteilung der Bäume in einem Park, der Anordnung der Häuser in einer Straße, dem zweckmäßigen Werkzeug des Handwerkers bis zu dem Strafurteil im Gerichtsgebäude ist um uns stündlich geschichtlich Gewordenes" (GS VII, 147). Dilthey hanteert in dit verband ook het hegeliaanse begrip objectieve Geest ('objektiver Geist'). Daarbij wordt de term 'geest' hier niet langer aangewend, zoals in de geschriften voor 1900, om de sfeer van het individuele bewustzijn aan te duiden. Het gaat hier om de 'geistige Welt', het geheel van objectivaties: "Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie" (GS VII, 208).

Met de objectieve Geest betreden we het domein van het gemeenschappelijke. Al datgene, waarin de geest zich heeft geobjectiveerd "enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich" (GS VII, 208). "Jede einzelne Lebensäußerung repräsentiert im Reich dieses objektiven Geistes ein Gemeinsames. Jedes Wort, jeder Satz, jede Gebärde oder Höflichkeitsformel, jedes Kunstwerk und jede historische Tat sind nur verständlich, weil eine Gemeinsamkeit den sich in ihnen Äußernden mit dem Verstehenden verbindet; der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er" (GS VII, 146). Diltheys beroep op de hegeliaanse term 'objectieve Geest' verwondert op het eerste gezicht, gezien de kritiek op Hegel uit zijn eerdere geschriften. Dilthey heeft echter van meet af aan ten aanzien van Hegels filosofie

twee aspecten onderscheiden. Hegels filosofie betekent voor Dilthey niet alleen een hoogtepunt in de door hem bestreden metafysische traditie, maar wordt door hem ook bewonderd vanwege haar indrukwekkende bijdrage aan de historisering van het wereldbeeld. In deze laatste hoedanigheid had Dilthey reeds eerder met ontzag over Hegel gesproken.²² Bovendien sluit Dilthey ook in het geval van Hegel op een bijzonder eigenzinnige wijze bij zijn inspiratiebron aan.

In de eerste plaats vat Dilthey de objectivaties niet op als objectivaties van een "allgemeiner vernünftiger Wille" als wel als de uitdrukking van de "Totalität des seelischen Zusammenhangs" (GS VII, 150). In de tweede plaats wijst Dilthey Hegels metafysische "ideale Konstruktion" van de historische ontwikkeling van de verschillende objectivaties van de geest resoluut af (GS VII, 150). In de derde plaats vat Dilthey het begrip 'objectieve Geest' breder op dan Hegel. In een van de voorafgaande citaten zagen we dat Dilthey onder de objectieve Geest niet alleen datgene verstaat wat door Hegel onder deze term wordt gevat (d.w.z. recht, moraliteit en zedelijkheid), maar ook dat wat Hegel aanduidt als de absolute geest (d.w.z. kunst, religie en filosofie). Tenslotte is de geest waarover Dilthey spreekt, niet Hegels absolute geest, maar de principieel eindige menselijke geest. Om die reden ook blijft voor Dilthey de transcendentaal-kritische vraag staan, in hoeverre historische kennis van deze objectieve Geest mogelijk is (GS VII, 151). Op dit punt blijft Dilthey trouw aan Kants filosofie van de eindigheid.

De in de *Ideen* uitgewerkte opvatting van de immanente doelmatigheid leidt Dilthey vervolgens tot de opvatting van de geestelijke wereld als "ein *Wirkungszusammenhang* oder ein *Zusammenhang*, der in dessen dauernden *Produkten* enthalten ist" (GS VII, 153).²³ Een dergelijke samenhang is scheppend, omdat zij voortdurend inwerkt op het leven. Zo kan bijvoorbeeld een rechtssysteem een werkingssamenhang worden genoemd, omdat het inwerkt op het handelen van de burgers. Ook een tragedie kan als een dergelijke werkingssamenhang worden opgevat, aangezien zij als duurzame gestalte invloed uitoefent op vele generaties. Dergelijke werkingen mogen echter volgens Dilthey niet begrepen worden in termen van natuurwetenschappelijke causaliteit: "Dieser Wirkungszusammenhang unterscheidet sich von dem Kausalzusammenhang der Natur dadurch, daß er nach der Struktur des Seelenlebens *Werte* und *Zwecke* realisiert. Und zwar nicht gele-

22. Vgl. § 1 van hoofdstuk 4. Diltheys hernieuwde filosofische belangstelling voor Hegel na 1900 hangt zonder twiifel nauw samen met het onderzoek naar Hegels wereldbeschouwing in zijn vroege theologische geschriften, waaraan Dilthey in die tijd werkte en dat in 1906 uitmondde in de publikatie van het boek *Die Jugendgeschichte Hegels* (GS IV, 5-189).

23. Dilthey neemt daarbij opnieuw een gedachtengang op, die hij in de *Einleitung* had ontwikkeld (vgl. Lessing 1984, 175). In de *Einleitung* was immers reeds sprake van "dauernde Gebilde", die in de geschiedenis ontstaan en door Dilthey als doelsamenhangen werden opgevat (GS I, 63). Net als in de *Einleitung* onderscheidt Dilthey in de *Aufbau* daarbij "Kulturssysteme" en "äußere Organisationen" (GS VII, 166-177, vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4).

gentlich, nicht hier und da, sondern es ist eben die Struktur des Geistes, in seinem Wirkungszusammenhang auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren. Ich nenne dies den immanent-teleologischen Charakter der geistigen Wirkungszusammenhänge. Unter diesem verstehe ich einen *Zusammenhang von Leistungen*, der in der *Struktur* eines Wirkungszusammenhanges gegründet ist. Das geschichtliche Leben schafft. Es ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten, und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit" (GS VII, 153). De werkingssamenhang is niet alleen een samenhang van betekenissen, maar wordt door Dilthey ook begrepen als een (heterogene) samenhang van krachten. Voor Dilthey staat het buiten kijf dat "Machtsverhältnisse aus dem Zusammenleben psycho-physischer Wesen nie eliminiert werden können" (GW VII, 187). Of zoals Gadamer Diltheys positie in deze kernachtig samenvat: "Geschichte ist beides zugleich, Bedeutung und Kraft" (Gadamer, GW II, 31, vgl. noot 31 van dit hoofdstuk).

De dragers van de waarden en doeleinden die in de 'strijd om de betekenis' optreden zijn volgens Dilthey niet alleen concrete individuen en uitdrukkingen, maar ook 'logische subjecten' zoals "Gemeinschaften, Kultursystemen, Nationen ... Zeitalter, Epochen, [und] die Universalgeschichte" (GS VII, 153-4). Verder onderstreept Dilthey dat werkingssamenhangen in zichzelf gecentreerd zijn, hetgeen betekent dat het geheel vanuit een specifiek betekeniscentrum tot een geheel wordt gemaakt (GS VII, 154-5). Dat impliceert ook dat werkingssamenhangen worden gekenmerkt door een specifieke ervaringshorizon (GS VII, 154). Vreemde elementen die in een werkingssamenhang worden opgenomen, worden in de samenhang geassimileerd. Dilthey geeft het voorbeeld van de middeleeuwse cultuur, waarin elementen uit de klassieke wereld worden geassimileerd en daardoor een nieuwe betekenis verkrijgen. Om een werkingssamenhang te begrijpen dient het specifieke betekeniscentrum te worden gereconstrueerd: "Es ist die Aufgabe der historischen Analysis, in den konkreten Zwecken, Werten, Denkarten die Übereinstimmung in einem Gemeinsamen aufzufinden, das die Epoche regiert" (GS VII, 155). Samenvattend stelt Dilthey: "Die geschichtliche Welt als ein Ganzes, dies Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als wertgebend, zwecksetzend, kurz: schaffend, dann das Verständnis dieses Ganzen aus ihm selbst, endlich die Zentrierung der Werte und Zwecke in Zeitaltern, Epochen, und in der Universalgeschichte - dies sind die Gesichtspunkte, unter denen der anzustrebende Zusammenhang der Geisteswissenschaften gedacht werden muß" (GS VII, 155).

3.2.2 Drie klassen van uitdrukkingen

In de *Entwürfe* werkt Dilthey zijn analyse van de 'Ausdruck' verder uit door het maken van een onderscheid tussen drie verschillende klassen van uitdrukkingen.

De eerste klasse zouden we kunnen aanduiden als de klasse van *logische uitdrukkingen*; zij omvat "Begriffe, Urteile, größere Denkmzusammenhänge" (GS VII, 205).²⁴ "Sie haben als Bestandteile der Wissenschaft, ausgelöst aus dem Erlebnis, in dem sie auftreten, in ihrer Angemessenheit an die logische Norm einen gemeinsamen Grundcharakter. Dieser liegt in ihrer Selbigeit unabhängig von der Stelle im Denkmzusammenhang, an welcher sie auftreten. Das Urteil sagt die Gültigkeit eines Denkinhalts unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten oder Personen aus" (GS VII, 205). Deze klasse van uitdrukkingen komt overeen met Husserls meer beperkte opvatting van de 'Ausdruck' (zie § 3.2 hierboven). De maatstaf ter beoordeling van deze uitdrukkingen wordt gevormd door de oppositie *waar-onwaar*, die onafhankelijk van de beleving waarin de logische uitdrukkingen optreden kan worden aangewend. Dit kenmerk maakt de logische uitdrukking, zoals we hierna nog zullen zien, tot het type uitdrukking dat in principe volledig kan worden begrepen, de keerzijde hiervan is dat de logische uitdrukking niets onthult over de belevingssamenhang die eraan ten grondslag ligt (GS VII, 206).

De tweede klasse van uitdrukkingen wordt gevormd door de *handelingen*. Kenmerkend voor de handeling is dat zij niet noodzakelijk als mededeling is bedoeld: "Die Taten geschahen im Drang des Wollens, um etwas zu erwirken, nicht um den Zeitgenossen oder Nachkommenden etwas mitzuteilen" (GS VII, 320, 206). De handeling heeft met de logische uitdrukking gemeen, dat zij van de belevenissamenhang waarin zij ontstond wordt losgemaakt en zo een zekere zelfstandigheid krijgt. Wanneer we iemand met een hamer een spijker in de muur zien slaan, dan vertelt deze handeling ons niet primair iets van de beleving van degene die de hamer hanteert (we kunnen op grond van onze eigen levenservaring hier slechts naar analogie waarschijnlijkheden uitspreken), maar worden we een interne doelmatige samenhang gewaar die in de opeenvolging van handelingen zelf gelegen is: "Die elementaren Akte, aus denen sich zusammenhängende Handlungen zusammensetzen, wie das Aufheben eines Gegenstandes, das Niederfallenlassen eines Hammers, das Schneiden von Holz durch eine Säge, bezeichnen für uns die Anwesenheit gewisser Zwecke" (GS VII, 207). Het onderscheidende criterium bij deze klasse van uitdrukkingen wordt gevormd door de oppositie *doelmatig-ondoelmatig*. Weliswaar onthult de handeling, anders dan de logische

24. Het adjectief 'logisch', dat ik gebruik ter aanduiding van deze klasse van uitdrukkingen treffen we niet bij Dilthey aan, maar is ontleend aan Bollnow (Bollnow 1967, 181-3). Ik zal deze term in § 3.3.2 ook aanwenden om de overeenkomstige vorm van verstaan aan te duiden.

uitdrukking, met de aan de handeling inherente doelmatigheid een bepaald aspect van de beleving die er aan ten grondslag ligt, maar ten aanzien van de totale belevingssamenhang is deze onthulling bijzonder eenzijdig. Ook hier wordt met andere woorden een prijs voor de verstaanbaarheid gevraagd.

Geheel anders ligt dit volgens Dilthey echter met de derde klasse van uitdrukkingen, de '*Erlebnisausdruck*' in engere zin. Daartoe behoren bijvoorbeeld een gelaatsuitdrukking van schrik of een hoffelijkheidsritueel, maar ook het kunstwerk. Slechts in dit geval omvat de uitdrukking de volheid van de innerlijke beleving, ja onthult zij zelfs betekenis die in de bewuste beleving niet gevat werd. Het criterium dat hier doorslaggevend is, is niet dat van de waarheid of onwaarheid van de uitdrukking, zoals in de klasse van de logische uitdrukkingen, maar dat van de *waarachtigheid of onwaarachtigheid* van de uitdrukking. Wanneer iemand in het leven van alledag in een gesprek zijn innerlijke beleving tot uitdrukking brengt, dan is het immers niet uitgesloten dat hij bijvoorbeeld de toehoorder tracht te misleiden. Kenmerkend voor de belevingsuitdrukkingen bij uitstek, de waarlijk grote kunstwerken, is dat ze ons niet kunnen bedriegen: "Kein wahrhaft großes Kunstwerk kann ... einen seinem Autor fremden geistigen Gehalt vorspiegeln wollen, ja es will vom Autor überhaupt nichts sagen. Wahrhaftig in sich, steht es fixiert, sichtbar, dauernd da, und damit wird ein kunstmäßiges sicheres Verstehen desselben möglich. So entsteht in den Konfinen zwischen Wissen und Tat ein Kreis, in welchem das Leben in einer Tiefe sich aufschließt, wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist" (GS VII, 207). "In dieser von Lüge erfüllten menschlichen Gesellschaft ist ein solches Werk immer wahr" (GS V, 320). Evenals dit in de eerder genoemde klassen van uitdrukkingen het geval was, komt in het kunstwerk ook de belevingsuitdrukking los te staan van de levenssamenhang waarin hij ontstond. Maar in dit geval is er geen sprake van een loskoppeling van de oorspronkelijke belevingssamenhang, maar wordt deze samenhang juist onthuld op een wijze die het individuele bewustzijn en de intenties van de kunstenaar overstijgt.

Het feit dat Dilthey de term '*Ausdruck*' soms gebruikt om alle drie de klassen van uitdrukkingen aan te duiden, en deze op andere plaatsen reserveert voor de derde klasse van de '*Erlebnisausdrücke*', kan gemakkelijk tot misverstand leiden (Bollnow 1967, 188-191). Veel van wat Dilthey in het algemeen over de uitdrukking zegt, geldt in feite slechts voor de '*Erlebnisausdruck*' in engere zin. Zoals uit het bovenstaande duidelijk werd kan men slechts in het geval van de '*Erlebnisausdrücke*' over een identiteit van beleving en uitdrukking spreken, en geldt ook slechts voor deze klasse dat de uitdrukking scheppend is met betrekking tot de beleving. Een en ander hangt volgens Bollnow samen met Diltheys specifieke wereldbeschouwing (Bollnow 1967, 190). Voor Dilthey neemt de '*Erlebnisausdruck*' een centrale plaats in zijn denken in, omdat het innerlijk voor hem het

onderscheidende kenmerk van de mens is. Volgens Dilthey komt de menselijke individualiteit slechts ten volle tot uitdrukking in de 'Erlebnisausdruck'. Waar de logische uitdrukking en de handeling respectievelijk een boven- en een intersubjectieve strekking bezitten, is slechts de *Erlebnisausdruck*, en in het bijzonder het kunstwerk, bij machte de uniciteit die kenmerkend is voor het historische leven op adequate wijze uit te drukken.

In het kader van de bespreking van de 'Weltanschauungslehre' in § 4 van dit hoofdstuk en in hoofdstuk 9 zullen we nog nader ingaan op de grote betekenis die Dilthey aan de kunst toeschrijft. Op deze plaats dienen we ons nu echter eerst te buigen over de derde constituent van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan.

3.3 Verstaan

Evenals het begrip 'Erlebnis' speelt de term 'Verstehen' reeds vroeg een centrale rol in Diltheys geschriften. Zij wordt door Dilthey echter niet in een éénduidige betekenis gebruikt. Alvorens in te gaan op Diltheys laatste gedetailleerde analyse van het verstaan in zijn *Entwürfe* zal ik eerst ten behoeve van de helderheid de verschillende wijzen waarop deze term door Dilthey in de loop van zijn ontwikkeling wordt gebruikt in herinnering roepen. Aangezien de begrippen 'Erlebnis' en 'Verstehen' van meet af aan nauw met elkaar verstrengeld zijn, hoeft het niet te verwonderen dat de wijzigingen die zich in het eerstgenoemde begrip hebben voltrokken (zie § 3.1 hierboven) hun pendant vinden in de ontwikkeling van het laatste.

In hoofdstuk 4 zagen we dat 'Verstehen' in de *Einleitung* werd geïntroduceerd als een voor het leven en de daarop gebaseerde geesteswetenschappen kenmerkend proces, waarin op een specifieke wijze objecten van de uiterlijke ervaring met de innerlijke ervaring worden verbonden. In dit proces dragen we onze eigen belevingen op basis van een analogie-redenering over op een in de uiterlijke ervaring gegeven object. Op basis van eerdere eigen ervaringen verstaan we de pijn van de persoon die we krachtig met een hamer op zijn duim zien slaan (GS I, 9, 138; zie § 1.2 van hoofdstuk 4). In de *Ideen* en de *Beiträge* troffen we deze opvatting van het 'Verstehen' opnieuw aan, waarbij onderstreept werd dat het door middel van een analogie-redenering 'Nachbilden' of 'Nacherleben' van de innerlijke beleving van de ander geen louter intellectueel proces is, maar de medewerking van onze wils- en gevoelsvermogens vergt (GS V, 198-9, 277; zie § 1.3 van hoofdstuk 5). 'Verstehen' betekent hier dus het opnieuw beleven van de innerlijke beleving van een andere persoon dankzij a) de aanwezigheid van een bepaalde uitdrukking ('Ausdruck') van de beleving van die ander en b) de herin-

nering aan de eigen beleving in een vergelijkbare situatie. Daarbij wordt het verstaan opgevat als een specifieke beweging van buiten naar binnen, waarbij het buiten wordt gevormd door de fysische uitdrukking van een psychische beleving en het binnen door deze beleving zelf.

In de analyse van de functie van de elementaire logische operaties in de *Ideen* (zie § 1.3 van hoofdstuk 5) kwam een andere opvatting van het verstaan naar voren. In de genoemde geschriften wordt het 'Verstehen' in verband gebracht met het 'Innewerden' van onze psychische structuur. In de *Ideen* werd het 'Verstehen' daarbij opgevat als een door elementaire logische operaties bewerkstelligde 'waarneming van de tweede graad', waarin de immanente structuur van de onmiddellijke beleving wordt gearticuleerd. Opvallend is dat het verstaan hier niet primair in verband wordt gebracht met een 'Nachbildung' van de belevingen van anderen, maar als een explicitering en uitleg van de *eigen* beleving. Aangezien Dilthey in de context van de descriptieve psychologie aanneemt dat dit verstaan ons op het spoor brengt van een door alle mensen gedeelde psychische structuur is dit verstaan weliswaar niet zonder belang voor het verstaan van anderen, maar anders dan in de *Einleitung* hier slechts op indirecte wijze.²⁵ Belangrijk is dat het verstaan in dit geval wordt begrepen als een proces waarin 'das Einzelne' wordt begrepen door het te plaatsen in de 'Zusammenhang des Ganzen' (GS V, 172).

Ook in de *Aufbau* wordt het 'Verstehen' opgevat als een proces waarin een deel en het geheel met elkaar in verband worden gebracht, maar anders dan in de *Ideen* worden deel en geheel niet langer begrepen als psychische ('seelische') grootheden, maar in termen van hun geestelijke ('geistige') betekenis (GS VII, 118; vgl. § 2 hierboven). Wanneer Dilthey daarbij zijn opvatting uit de *Einleitung*, dat het 'Verstehen' een beweging betreft van buiten naar binnen, weer opneemt, dan heeft de betekenis van deze uitdrukking een belangrijke wijziging ondergaan. Ofschoon het 'buiten' hier net als eerst de uitdrukking van een beleving aanduidt (een gebaar, gedicht of rechtssysteem), wordt het 'binnen' nu niet langer begrepen als psychisch, maar als geestelijk: "Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit" (GS VII, 85). Het is duidelijk, dat deze verschuiving ten nauwste samenhangt met de verschuiving in de betekenis van de term 'Erlebnis'. In § 3.1 merkten we immers op, dat de term 'Erlebnis', die in de *Ideen* in samenhang met het 'Innewerden' werd gebruikt, in de esthetische geschriften uit de zeventiger en tachtiger jaren en in de *Aufbau* gekoppeld wordt aan het begrip 'Bedeutung' (zie § 3.1 hierboven).

25. Zo merkt Dilthey in de *Entwürfe* op: "Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular ... und er repräsentiert doch in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum" (GS VII, 199).

In § 1 van dit hoofdstuk heb ik betoogd dat er in het werk van Dilthey geen sprake is van een volstrekt discontinue overgang van de descriptief-psychologische naar de hermeneutische benadering, maar dat deze benaderingen in veel opzichten als complementair dienen te worden begrepen. Dat wordt bevestigd als we het eerste deel van de *Entwürfe* in ogenschouw nemen, waarin Dilthey zijn theorie van het verstaan op tal van punten nader uitwerkt. Dilthey onderscheidt in dit manuscript aan de hand van drie ordeningscriteria verschillende vormen van verstaan, waarbij opvalt dat hij recht probeert te doen aan de verschillende aspecten van het verstaan, die hij in zijn eerdere geschriften afzonderlijk had uitgewerkt. Het is dus niet zo dat Dilthey zijn eerdere opvatting omtrent de introspectie en de reconstructie van de beleving van anderen volledig zou hebben afgezworen. Weliswaar worden deze activiteiten nadrukkelijk onderscheiden van een interpretatie van de betekenis van de 'geistige Gebilde', en worden de enge grenzen van de eerstgenoemde vormen van verstaan onderstreept, maar tegelijkertijd laat Dilthey nu zien dat dergelijke vormen van verstaan elkaar niet principieel uitsluiten, maar veeleer in elkaars verlengde liggen en elkaar aanvullen: "In dem Zusammenwirken von Erleben, Verstehen anderer Personen, historische Auffassung von Gemeinsamkeiten als Subjekten geschichtlichen Wirkens, schließlich des objektiven Geistes entsteht das Wissen von der geistigen Welt" (GS VII, 196).

De drie ordeningscriteria die Dilthey hanteert zijn de volgende. In de eerste plaats kan het verstaan worden onderscheiden aan de hand van het criterium of het al dan niet via de uitdrukking plaatsvindt. In de tweede plaats onderscheidt Dilthey op basis van de door hem onderscheiden drie klassen van uitdrukkingen drie overeenkomstige typen van verstaan. Een derde ordeningscriterium, dat de beide andere doorkruist is het onderscheid tussen elementaire en hogere vormen van verstaan. Wanneer de genoemde criteria tezamen worden aangewend, laten zich meerdere vormen van verstaan onderscheiden, die tezamen onze maatschappelijk-historische zijnswijze bepalen. In de volgende paragrafen zullen we de genoemde onderscheidingen aan een nadere analyse onderwerpen.

3.3.1 Introspectie versus indirect verstaan

Net zoals dit het geval was met de beleving en de uitdrukking geldt dat de beleving en het verstaan in een interne relatie met elkaar staan: "Sie bilden zwei Seiten des logischen Vorgangs, die ineinander greifen" (GS VII, 225). "So ergibt sich uns als Grundverhältnis von Erleben und Verstehen das Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit. Näher bestimmt sich dieses als das der *allmählichen Aufklärung* in der beständigen Wechselwirkung der beiden Klassen von Wahrheiten" (GS VII, 145). Het verstaan van de beleving en de beleving van het verstaan zijn

de twee zijden van dezelfde medaille.

Nu merkten we in de bespreking van de *Aufbau* in § 2 van dit hoofdstuk op dat Dilthey het "Erleben der eigenen Zustände" en het "Verstehen des in der Außenwelt objektivierten Geistigen" opvat als de twee manieren om steeds dieper door te dringen in de historische werkelijkheid (GS VII, 119). Wanneer we bedenken dat iedere beleving uitloopt op een verstaan dan wordt hier in feite een onderscheid aangebracht tussen een onmiddellijk verstaan van belevingen en een verstaan van belevingen dat zich via de omweg van de uitdrukking afspeelt. In het eerste geval spreken we van introspectie. Introspectie bestaat erin dat we onze eigen belevingen tot onderwerp van reflectie maken: "Ich erlebe, daß in meinem Bewußtsein irgend etwas durch seine Intensität im Bewußtsein hervortritt. Das was an einer Stelle des Seelenablaufs besteht, ist auch da vorhanden. Ich habe Schmerz über den Tod meines Neffen; ich bleibe dabei im Raum lokalisiert, im Zeitverlauf orientiert. Dieses mache ich nun durch Introspektion zum Gegenstand meiner Beobachtung" (GS VI, 317). Het lijkt me evident dat we in het dagelijks leven regelmatig naar een dergelijke introspectie grijpen. Wanneer we ons door een opmerking van iemand gegriefd voelen zonder dat daar een directe aanleiding voor bestaat, dan zullen we bijvoorbeeld proberen door een introspectieve 'waarneming van de tweede graad', waarin we deze beleving analyseren en met eerdere belevingen vergelijken, ons gevoel te begrijpen teneinde er achter te komen of onze verontwaardiging terecht was (vgl. § 3.1.1).

Dilthey ontkent niet de waarde van een dergelijke introspectie, maar wijst wel nadrukkelijk op "die engen Grenzen einer solchen introspektive Methode" (GS VII, 86). In de eerste plaats beperkt een dergelijke introspectie zich strikt tot onze eigen subjectieve belevingen: "Erfahren wir so in den Erlebnissen die Lebenswirklichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer Bezüge, so scheint es doch, so angesehen, immer nur ein Singulares, unser eigenes Leben zu sein, von dem wir im Erleben wissen" (GS VII, 141). Een introspectieve blik in de beleving van een ander individu, dat wil zeggen een onmiddellijke 'Einfühlung' in die ziel van de ander is ons - wellicht tot ons geluk - niet vergund. Bovendien zijn de meeste 'geestige' verschijnselen in de historisch-maatschappelijke wereld (zoals bijvoorbeeld de betekenis van een handeling of een gedicht, de 'geest' van de Middeleeuwen of het Romeinse recht) in het geheel niet onmiddellijk in het individuele bewustzijn gegeven.

Nog afgezien van de beperkte omvang van de introspectie vraagt Dilthey zich af of het wel mogelijk is een wetenschap op haar te funderen (GS VI, 317; vgl. Bollnow 1967, 175-7). Anders dan de verdedigers van de introspectieve methode menen, is de uitkomst van de introspectie geenszins onmiddellijk en onbetwifelbaar. De argumenten die Dilthey daarvoor aanvoert, verraden de invloed die hij heeft ondergaan van Nietzsches scherpe kritiek op de introspectie (vgl. § 5.3

van hoofdstuk 6). Dilthey wijst er nu - de onderstaande citaten dateren uit de laatste levensjaren - namelijk op, dat de introspectie de belevingen niet onberoerd laat: "Denn die absichtliche Aufmerksamkeit auf diese Vorgänge ändert und verscheucht die Energie, ja selbst den Bestand der Vorgänge selbst" (GS VII, 319). Ook de taal die we gebruiken om onze innerlijke 'waarneming' tot uitdrukking te brengen, beïnvloedt de belevingen: "Will ich diese Beobachtung in Worten ausdrücken, so gehören diese einem vielfach bedingten Sprachgebrauch an. Die Beobachtung selbst ist durch die Fragen, die ich stelle, bedingt" (GS VI, 317). Zoals de uitdrukking scheppend is ten aanzien van de beleving, kan ook van het verstaan worden gezegd dat het scheppend is. Eerst in het verstaan van de immanente relaties binnen de beleving en tussen deze en andere belevingen komt deze beleving tot voltooiing: er is hier sprake van een "Explikation, die zugleich Schaffen ist" (GS VII, 232; vgl. Rodi 1969, 107). De menselijke eindigheid maakt echter dat onze bewustwording van de interne relaties nooit volledig is, onze beperkte levenservaring maakt dat we steeds een eenzijdige selectie maken. Daar komt nog bij dat de onophoudelijke stroom van belevingen het bijzonder moeilijk maakt in het introspectieve verstaan greep te krijgen op de structuur van een beleving: "Es ist als sollten in einem beständig strömenden Fluß Linien gezogen werden, Figuren gezeichnet, die standhielten. Die Fluß des Lebens aber ist überall nur einmal, jede Welle in ihm entsteht und vergeht" (GS VII, 280).

De oplossing voor deze problemen wordt volgens Dilthey geboden door "das indirekte Verfahren, das durch den Ausdruck hindurchgeht" (GS VI, 318). "So kann, während an den Erlebnissen eine feste Abgrenzung nicht aufstellbar war, diese an den Ausdrücken und den Objektivierungen aufgezeigt werden" (GS VI, 318). Eerst hier, waar een intersubjectief toegankelijke uitdrukking voorhanden is, is een wetenschappelijk verantwoord verstaan mogelijk.²⁶ Het is om die reden, dat Dilthey in zijn latere geschriften keer op keer herhaalt, dat de geesteswetenschappen gefundeerd zijn in de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan (GS VII, 71, 87; vgl. § 2 van dit hoofdstuk). Maar ook ten aanzien van onze alledaagse zelfkennis, die ten grondslag ligt aan deze weten-

26. In *Die Entstehung der Hermeneutik* stelt Dilthey zelfs dat we het introspectieve opvatten van innerlijke verschijnselen in strikte zin genomen geen verstaan kunnen noemen: "Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: *Verstehen* ... Das Auffassen eigener Zustände bezeichnen wir nur in uneigentlichem Sinne als Verstehen. Wohl sage ich: ich verstehe nicht, wie ich so handeln konnte, ja ich verstehe mich selbst nicht mehr. Damit will ich aber sagen, daß eine Äußerung meines Wesens, die in die Sinnenwelt getreten ist, mir wie die eines Fremden gegenübertritt und das ich sie als eine solche nicht zu interpretieren vermag, oder in dem anderen Falle, daß ich in einen Zustand geraten bin, den ich anstarre wie einen fremden" (GS V, 318). Vgl. de opmerkingen van Dilthey over zijn raadselachtige verbreking van zijn verlovings met Marianne von Witzleben (§ 1.6 van hoofdstuk 1).

schappen, geldt volgens Dilthey dat de mens zichzelf het beste kan verstaan via de 'omweg' van het verstaan van zijn uitdrukkingen. Wie we zijn, komen we niet primair te weten door zelfbespiegelingen, maar door onze daden, de wijze waarop we met onze vrienden en vijanden omgaan, ons kleden en onze woning inrichten, de brieven die we schrijven enz.

Immers, vanwege het scheppende karakter van deze uitdrukkingen omvatten zij meer betekenis dan het 'onmiddellijke' verstaan van onze belevingen kan bevatten: "Denn der Ausdruck quillt aus der Seele unmittelbar, ohne Reflexion und hält dann durch seine Festigkeit dem Verstehen stand; so enthält er mehr vom Erlebnis, als Selbstbeobachtung auffinden kann" (GS VII, 329). Ook al heeft de uitdrukking steeds zijn wortels in de (al of niet bewuste) beleving van een individu, dankzij haar vastigheid stelt zij ons in staat onze belevingen beter te verstaan dan op grond van introspectie mogelijk is. Eerst in dit verstaan wordt de beleving getransformeerd tot levenservaring: "Erfahren wir so in den Erlebnissen die Lebenswirklichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer Bezüge, so scheint es doch, so angesehen, immer nur ein singuläres, unser eigenes Leben zu sein, von dem wir in Erleben wissen. Es bleibt ein Wissen von einem einmaligen, und kein logisches Hilfsmittel kann die in der Erfahrungsweise des Erlebens enthaltene Beschränkung auf das Einmalige überwinden. Das Verstehen hebt die Beschränkung des Individualerlebnisses auf, wie es anderseits dann wieder den persönlichen Erlebnissen den Character von Lebenserfahrung verleiht. Wie es sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt" (GS VII, 141). Wanneer het verstaan de omweg kiest van de uitdrukking, dan wordt het beperkte domein van het puur subjectieve overschreden en wordt een betekenisvolle wereld ontsloten: "Es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird" (GS VII, 87). "An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt" (GS VII, 205).

3.3.2 *Het verstaan van de verschillende klassen van uitdrukkingen*

Ten aanzien van het verstaan via de uitdrukking onderscheidt Dilthey nu vervolgens, in aansluiting bij zijn onderscheiding tussen drie vormen van uitdrukking, drie onderscheiden vormen van verstaan. Al naar gelang de uitdrukking kunnen we onderscheiden tussen een *logisch* verstaan, een *technisch* verstaan en een verstaan van 'Erlebnisausdrücke' in engere zin (vgl. noot 22 hierboven).

Het 'Verstehen' van de logische uitdrukkingen is relatief het eenvoudigst, omdat zij onafhankelijk van de levenssamenhang waarin zij zijn ontstaan kunnen

worden gevat. Wanneer we de betekenis van de stelling van Pythagoras *als logische uitspraak* trachten te doorgronden, dan zijn de psychische of historische omstandigheden waarin deze stelling ontstond niet relevant²⁷: "Das Urteil sagt die Gültigkeit eines Denkinhaltes unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten oder Personen aus. Eben hierin liegt auch der Sinn des Satzes der Identität. So ist das Urteil in dem, der es ausspricht, und dem, der es versteht, dasselbe; es geht wie durch einen Transport unverändert aus dem Besitz dessen, der es aussagt, über in den Besitz dessen, der es versteht. Dies bestimmt für jeden logisch vollkommenen Denktzusammenhang den Artcharakter des Verstehens. Das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkinhalt gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang sich selbst gleich, und so ist das Verstehen hier vollständiger als in Bezug auf jede andere Lebensäußerung" (GS VII, 205-6). Zoals we in § 3.2.3 reeds opmerkten heeft de helderheid en volkomenheid van het logisch verstaan haar keerzijde in haar afgesneden zijn van de levenssamenhang.

Ook in het technisch verstaan wordt niet de volle levenssamenhang gevat waarin de handeling ontstond, maar uitsluitend de doelrationele samenhang, die in de handeling ligt vervat (GS VII, 206-7). Het doelmatige karakter van het gedrag van een persoon die een hamer pakt en daarmee vervolgens een spijker in de muur slaat kan verstaan worden zonder daarbij de gevoelens of de motieven van de persoon in kwestie te betrekken. Het 'innerlijke' dat hier wordt verstaan betreft de interne relatie tussen de handelingen. Vanzelfsprekend kunnen we in ons verstaan van deze handeling wel naar de individueel bepaalde gevoelens en motieven van de handelende persoon vragen, maar deze vraag is irrelevant voor het technische verstaan van de handeling.

Eerst in het verstaan van de 'Erlebnisausdrücke' in engere zin ontsluit zich de wereld van het individuele innerlijk van de mens. Daarbij dient opnieuw te worden aangetekend dat de betekenis die in de 'Erlebnisausdruck' tot uitdrukking komt, niet noodzakelijk samenvalt met het bewustzijn van de persoon die zijn beleving uitdrukt. Wanneer we het driftige gehamer op de spijker van de persoon uit het eerder gegeven voorbeeld verstaan als een uitdrukking van zijn frustratie (omdat hij kort daarvoor een ernstige reprimande van zijn autoritaire chef heeft gekregen), dan is het niet noodzakelijk dat de persoon in kwestie zich daarvan bewust is. Het driftige gehamer is misschien juist wel een manier om te voorkomen dat het gevoel van frustratie tot bewustzijn komt.

Belangrijk is dat het verstaan van uitdrukkingen van belevingen in engere zin,

27. Anders ligt dit natuurlijk, wanneer we de stelling van Pythagoras willen verstaan als een uitdrukking van het wereldbeeld van deze filosoof. Volgens Landgrebe (1928, 338) is het misleidend om van strikt te scheiden klassen van uitdrukkingen en verstaan te spreken. De drie verschillende vormen van verstaan dienen volgens hem veeleer te worden begrepen als verschillende perspectieven van waaruit de 'Ausdrücke' kunnen worden opgevat.

in tegenstelling tot het logische en het technische verstaan, steeds gericht is op het individuele karakter van die uitdrukking (GS VII, 212). Waar het logisch en het technisch verstaan interne relaties expliciteren die een algemeen karakter bezitten, daar heeft het verstaan van "Erlebnisausdrücke" in engere zin het unieke karakter van een uitdrukking op het oog.

Dilthey's onderscheiding tussen de drie vormen van verstaan, die niet veel meer dan twee pagina's in beslag neemt (GS VII, 205-7), is in veel opzichten onuitgewerkt en grofmazig. Zij wint echter aan zeggingskracht, wanneer we haar in verband brengen met de laatste te bespreken onderscheiding, die tussen de elementaire en de hogere vormen van verstaan.

3.3.3 Elementaire en hogere vormen van verstaan

Dilthey begint zijn uiteenzetting over de elementaire en de hogere vormen van verstaan met de opmerking dat het verstaan wortelt in het praktische leven: "Das Verstehen erwächst zunächst in den Interessen des praktischen Lebens. Hier sind die Personen auf den Verkehr miteinander angewiesen. Sie müssen sich gegenseitig verständlich machen. Einer muß wissen, was der andere will. So entstehen zunächst die elementaren Formen des Verstehens" (GS VII, 207). De elementaire vorm van verstaan bestaat in "die Deutung einer einzelnen Lebensäußerung" (idem.) Dit elementaire verstaan doet zich voor in alle drie de onderscheiden klassen van uitdrukkingen, zowel ten aanzien van logische en technische uitdrukkingen als ten opzichte van de 'Erlebnisausdrücke' in eigenlijke zin: "Und zwar ist in jeder der angegebenen Klassen die einzelne Lebensäußerung einer solchen Deutung fähig. Eine Reihe von Buchstaben in Zusammensetzungen zu Worten, die einen Satz bilden, ist der Ausdruck für eine Aussage. Eine Miene bezeichnet uns Freude oder Schmerz. Die elementaren Akten, aus denen sich zusammenhängende Handlungen zusammensetzen, wie das Aufheben eines Gegenstandes, das Niederfallenlassen eines Hammers, das Schneiden von Holz durch eine Säge, bezeichnen für uns die Anwesenheit gewisser Zwecke" (GS VII, 207). Kenmerkend voor het elementaire verstaan is dat de uitdrukking niet wordt onderscheiden van het uitgedrukte. Zo dienen bijvoorbeeld de schrik en de uitdrukking ervan in de gelaatsexpressie niet te worden opgevat als twee afzonderlijke zaken die in een causale relatie tot elkaar staan, maar als een eenheid (GS VII, 207-8). We 'zien' de 'innerlijke schrik' onmiddellijk in de gelaatsuitdrukking. In feite kan op het niveau van het elementaire verstaan het onderscheid tussen uiterlijk en innerlijk in het geheel nog niet worden gemaakt (Bollnow 1967, 193).

Kenmerkend voor het elementaire verstaan acht Dilthey verder dat het zich altijd afspeelt in een sfeer van algemeenheid. Dilthey verbindt dit kenmerk met

zijn eerdere uiteenzetting over de objectieve Geest. "Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich. Jeder mit Bäumen bepflanzte Platz, jedes Gemach, in dem Sitze geordnet sind, ist von Kindesbeinen ab uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames jedem Platz und jedem Gegenstand im Zimmer seine Stelle angewiesen hat. Das Kind wächst heran in einer Ordnung und Sitte der Familie, die es mit deren andern Mitgliedern teilt, und die Anordnung der Mutter wird von ihm in Zusammenhang hiermit aufgenommen. Ehe es sprechen lernt, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten. Und die Gebärden und Mienen, Bewegungen und Ausrufe, Worte und Sätze lernt es nur darum verstehen, weil sie ihm stets als dieselben und mit derselben Beziehung auf das, was sie bedeuten und ausdrücken, entgegenkommen. So orientiert sich das Individuum, in der Welt des objektiven Geistes" (GS VII, 208-9). Het eerder genoemde onmiddellijke karakter van het elementaire verstaan hangt nu volgens Dilthey ten nauwste samen met het algemene karakter daarvan. "Überall ist hier durch eine Ordnung in der Gemeinsamkeit die Beziehung zwischen der Lebensäußerung und dem Geistigen festgelegt. Und so erklärt sich, warum sie in der Auffassung der einzelnen Lebensäußerung präsent ist und warum ohne bewußtes Schlußverfahren auf Grund des Verhältnisses von Ausdruck und Ausgedrücktem beide Glieder des Vorgangs im Verstehen ganz zur Einheit verschmolzen sind" (GS VII, 209-10).

Wat opvalt is dat Dilthey hier het standpunt van het geïsoleerde subject, dat eerst zichzelf begrijpt en vervolgens door middel van een analogie-redenering de ander, verlaat ten gunste van een opvatting waarin de intersubjectieve sfeer van de objectieve Geest centraal staat: "Der Einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er" (GS VII, 147). In feite is dit een consequente uitwerking van de reeds in de *Einleitung* verdedigde these dat het geïsoleerde subject een fictie is (GS I, 31-2; zie § 1.3 van hoofdstuk 4). Een en ander betekent, zo zullen we zo dadelijk zien, niet dat Dilthey de mogelijkheid van 'analogisch verstaan' nu geheel zou ontkennen, maar wel dat deze vorm van verstaan volgens hem geen plaats heeft in het elementaire verstaan van de maatschappelijk-historische wereld.

De overgang van de elementaire naar de hogere vormen van verstaan is volgens Dilthey "schon in den elementaren angelegt" (GS VII, 210). De overgang is vloeiend: de elementaire vormen "sind wie Buchstaben, deren Zusammensetzung höhere Formen desselben möglich macht" (GS VII, 207). De overgang van elementair naar hoger verstaan doet zich overal voor, waar het elementaire verstaan door onzekerheden wordt ondermijnd. Hoe groter de afstand tussen de uitdrukking en de verstaander is, des te groter is de kans op dergelijke onzekerheden. Wie wel eens een korte of langere periode in een hem vreemde (sub)cultuur

heeft doorgebracht merkt, dat hij zich onzeker kan voelen bij het verstaan van zelfs de meest elementaire omgangsvormen. Maar ook in de cultuur waarin wij thuis zijn doen zich dergelijke onzekerheden regelmatig voor. Dat kan bijvoorbeeld het geval zijn, wanneer we vermoeden dat iemand ons probeert te bedriegen. Uitdrukking, gebaren en woorden van de ander zijn in tegenspraak met de door ons vermoede intenties. Ook in het geval van ironische uitdrukkingen is de betekenis vaak niet af te leiden uit de geïsoleerde uitdrukking. In al deze gevallen proberen wij de onzekerheden weg te nemen door de uitdrukking in kwestie in samenhang te brengen met andere uitdrukkingen en met de totale levenssamenhang (GS VII, 210). De betekenis van de witte kleding van een groep personen in India leren we begrijpen, wanneer we deze kleding in verband brengen met de andere tekenen van rouw die deze groep vertoont en die we wel onmiddellijk verstaan. Onze onzekerheid over de oprechtheid van het verdriet van de jonge weduwnaar van de schatrijke oude dame, met wie hij kort voor haar dood in het huwelijk was getreden, wordt voor een belangrijk deel weggenomen, wanneer we dit verdriet afzetten tegen de joyeuze levensstijl die hij er sinds de begrafenis op nahoudt.

Het hogere verstaan speelt zich steeds af in het spanningsveld tussen het bekende en het vreemde: "Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also" (GS VII, 225). Van een (imaginaire) cultuur die werkelijk op alle punten van de onze zou verschillen, zouden we in het geheel niets kunnen begrijpen. In een (even imaginaire) cultuur, die ons volkomen vertrouwd zou zijn, zou de noodzaak van het hogere verstaan zich nooit voordoen. Voor Dilthey geldt met andere woorden net als voor Schleiermacher, dat het (hogere) verstaan gemotiveerd wordt door een niet-verstaan (vgl. § 2.3.2 van hoofdstuk 3).

Staat het hogere verstaan in de bovengenoemde voorbeelden nog primair in dienst van een herstel van het verstoorde elementaire begrijpen, in veel andere gevallen zijn we er juist op gericht het 'innerlijk' van andere mensen te doorgronden: "Hier geht das Verhältnis zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem über in das zwischen der Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen einer andern Person und dem inneren Zusammenhang, der ihr zugrunde liegt" (GS VII, 211). Ook hier is natuurlijk vaak sprake van een vloeiende overgang. De in eerste instantie door praktische motieven gestelde vraag naar de oprechtheid van het verdriet van de bovengenoemde jonge weduwnaar kan gemakkelijk overgaan in een verlangen het innerlijk van deze persoon te doorgronden, dat wil zeggen een verlangen te begrijpen hoe deze man nu eigenlijk 'tegen het leven aankijkt', door welke motieven en gevoelens hij wordt gedreven, etc. In dit geval gaat het erom aan de hand van de afzonderlijke levensuitdrukkingen "das Ganze des Lebenszusammenhangs"

te reconstrueren.

Dilthey voegt hier onmiddellijk aan toe dat niet alle hogere vormen van verstaan gekenmerkt worden door dit "Grundverhältnis des Erwirkten zum Wirkenden" (GS VII, 211). Een belangrijk deel van het hogere verstaan is net als het elementaire verstaan in het "Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem" gefundeerd. Het verstaan van het merendeel van de scheppingen van de geest is immers slechts op de samenhang gericht, waarin de afzonderlijke delen van een werk een geheel vormen. Dilthey grijpt hier terug op zijn uiteenzetting van de zelfstandige betekenis van de 'geistige Gebilde', die we in het voorafgaande reeds aan de orde hebben gesteld. Dilthey geeft opnieuw het voorbeeld van het verstaan van een kunstwerk. Wanneer we in de schouwburg een tragedie bijwonen, dan gaat het ons erom de samenhang van de handeling, het karakter van de personages en het in elkaar grijpen van de noodlotsmomenten te verstaan (GS VII, 212). Net als bij het elementaire verstaan gaat het ons hier steeds om de geestelijke wereld die in de uitdrukking besloten ligt. In dit geval is het verstaan echter veel complexer, aangezien we een groot aantal momenten van elementair verstaan moeten verbinden tot een samenhangend geheel. Vanzelfsprekend kunnen we ook in dit geval vragen naar wat zich in het hoofd van de tragedieschrijver heeft afgespeeld, maar deze vragen hebben weinig van doen met de eigenlijke esthetische ervaring.

Volgens Dilthey kunnen de uiteengezette vormen van hoger verstaan als volgt onder een noemer worden gebracht: "Fassen wir die angegebenen Formen des höheren Verstehens zusammen, so ist ihr gemeinsamer Charakter, daß sie aus gegebenen Äußerungen in einem Schluß der Induktion den Zusammenhang eines Ganzen zum Verständnis bringen. Un zwar ist das Grundverhältnis, das hier den Fortgang vom Äußeren zum Inneren bestimmt, entweder in erster Linie das von Ausdruck und Ausgedrücktem, oder vorherrschend das von Erwirktem zu Wirkendem. Das Verfahren beruht auf dem elementaren Verstehen, das gleichsam die Elemente für die Rekonstruktion zugänglich macht" (GS VII, 212). Er is echter nog een fundamenteel kenmerk dat de hogere vormen van verstaan van de elementaire onderscheidt. In tegenstelling tot de elementaire vormen van verstaan, die zich steeds in de sfeer van het gemeenschappelijke afspelen, heeft het hogere verstaan *"immer ein Einzelnes zu seinem Gegenstand"* (GS VII, 212). Ongeacht of we te maken hebben met de reconstructie van de levenssamenhang van een persoon dan wel van de betekenisamenhang van een tragedie, in het hogere verstaan gaat het steeds om een strikt *individuelle* uitdrukking. In de voorgaande hoofdstukken heb ik er meermalen op gewezen, dat Dilthey - in navolging van de romantische filosofie van Schleiermacher - de individualiteit niet alleen beschouwt als het meest fundamentele kenmerk van de maatschappelijk-historische werkelijkheid, maar aan haar ook een hoge intrinsieke waarde toeschrijft. Op grond hiervan is het niet verwonderlijk dat Dilthey een belangrijke plaats toekent

aan de hogere vormen van verstaan in de geesteswetenschappen: "Nun hat sich aber in der Analyse des Erlebens und des Verstehens unserer selbst ergeben, daß der Einzelne in der geistigen Welt ein Selbstwert ist, ja der einzige Selbstwert, den wir zweifellos feststellen können. So beschäftigt er uns nicht nur als ein Fall des Allgemeinmenschlichen, sondern als ein individuelles Ganzes. Diese Beschäftigung nimmt unabhängig von dem praktischen Interesse, das uns beständig nötigt, mit anderen Menschen zu rechnen, in edlen oder in schlimmen, vulgären oder tōrichten Formen einen erheblichen Raum in unserm Leben ein. Das Geheimnis der Person reizt um seiner selbst willen zu immer neuen und tieferen Versuchen des Verstehens. Und in solchem Verstehen öffnet sich das Reich der Individuen, das Menschen und ihre Schöpfungen umfaßt. Hierin liegt die eigenste Leistung des Verstehens für die Geisteswissenschaften" (GS VII, 212-3).

Hoewel Dilthey zijn hoogachting voor de sfeer van individualiteit niet onder stoelen of banken steekt, merkt hij nadrukkelijk op dat algemeenheid en individualiteit niet van elkaar losgezien kunnen worden. We begrijpen het individuele immers steeds óók in het licht van zijn afwijkingen van het gemeenschappelijke. Daarom kan Dilthey opmerken: "Der objektive Geist und die Kraft des Individuums bestimmen zusammen die geistige Welt. Auf dem Verständnis dieser beiden beruht die Geschichte" (GS VII, 213).²⁸

Dilthey bepaalt de hogere vormen van verstaan nader met behulp van de termen 'sich Hineinversetzen', 'Nachbilden' en 'Nacherleben' (zie § 3.1.1 van dit hoofdstuk). Ten aanzien van deze hogere vormen blijft volgens Dilthey het verstaan naar analogie onontbeerlijk. Verstaan van een andere individualiteit vereist een rijke eigen beleving, op grond waarvan we ons verplaatsen ('hineinversetzen') in een (het) ander(e), "sei es in einen Menschen oder ein Werk" (GS VII, 214). Er is hier sprake van een overdracht ('Übertragung') van ons eigen zelf door middel van een reeks gegeven levensuitdrukkingen. Dilthey herhaalt zijn in de *Einleitung* en de *Ideen* uitgewerkte opvatting dat hier sprake is van een complex proces, waar de "Totalität des Seelenlebens im Verstehen wirksam ist" en dat resulteert in een "Nachbilden oder Nacherleben" van de in de uitdrukkingen vervatte innerlijke samenhang (GS VII, 214). In feite is hierbij sprake van een aan het scheppingsproces "inverse Operation" (GS VII, 214). Waar bij de (geschied)schrijver de 'Nachbildung' van een bepaalde levenssamenhang uitmondt in een werk dat blijvend gefixeerd voor ons ligt, daar zal de lezer aan de hand van deze uitdrukking langs omgekeerde weg vanuit het werk trachten de "Ergebniszusam-

28. De relatie tussen algemeenheid en individualiteit in respectievelijk het elementaire en het hogere verstaan werpt ook een verhelderend licht op onze zelfkennis. Bollnow merkt op "daß die Notwendigkeit des Umwegs über den Ausdruck für das höhere, nicht aber für das elementare Verstehen gilt, oder anders gewendet, nur für das Verstehen seiner selbst in seiner Individualität" (Bollnow 1967, 208; vgl. GS V, 318).

menhang" opnieuw te beleven. Daarbij gaat het - ik merk het wellicht ten overvloede nogmaals op - niet om de belevingen van de auteur, maar om die van de personen in het door hem geschapen werk.

Min of meer terloops merkt Dilthey op dat het 'Nacherleben' niet verwisseld mag worden met vermogens als 'Einfühlung' of 'Mitfühlen' (GS VII, 215). In aansluiting bij zijn analyse van het gevoel (zie § 3.1.1 van dit hoofdstuk) merkt hij wel op dat dergelijke psychische vermogens, net als bijvoorbeeld een rijke fantasie, veel bijdragen aan de levendigheid van het 'Nacherleben', maar hij merkt nadrukkelijk op in het kader van zijn analyse van het verstaan geen psychologische verklaring ervan te willen geven (GS VII, 215). Dilthey besluit zijn uiteenzetting over de 'Nachbildung' met te wijzen op het grote belang van de geschiedschrijving en de romankunst. Ons verstaan van de produkten van de historische en de dichterlijke verbeelding opent voor ons een onmetelijk rijk van levensmogelijkheden, die we door onze eindige existentie in het werkelijke leven niet voorhanden hebben: "Ganz allgemein gesprochen: der durch die Realität des Lebens gebundene und bestimmte Mensch wird nicht nur durch die Kunst - was öfter entwickelt ist -, sondern auch durch das Verstehen des Geschichtlichen in Freiheit versetzt. Und diese Wirkung der Geschichte, welche ihre modernsten Verkleinerer nicht gesehen haben, wird erweitert und vertieft auf den weiteren Stufen des geschichtlichen Bewußtseins" (GS VII, 216).

In hoofdstuk 9 zal ik nog wat langer stilstaan bij de relatie tussen de historische en de literaire verbeelding. Op deze plaats zullen we de analyse van de samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan afsluiten met een uiteenzetting van Diltheys opvatting van de reikwijdte van de hermeneutiek als een methode van het wetenschappelijk verstaan.

3.4 Hermeneutiek als wetenschap

In het voorgaande werd duidelijk, dat Diltheys analyse van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan een ontologische, c.q. antropologische strekking heeft; zij legt de grondstructuur bloot van de menselijke zijnswijze. Naast een intrinsieke waarde heeft deze analyse bij Dilthey ook - en gezien de opzet van de geplande *Kritik der historischen Vernunft* niet in de laatste plaats - de taak het wetenschappelijk verstaan van de maatschappelijk-historische werkelijkheid te funderen en er de methodologische regels voor te verschaffen.²⁹ Net

29. Vgl. hetgeen Dilthey in dit verband - met Schleiermacher - opmerkt in *Die Entstehung der Hermeneutik*: "Alle Auslegung von Schriftwerken ist nur die kunstmäßige Ausbildung des Vorgangs von Verstehen, welcher sich über das ganze Leben erstreckt und auf jede Art von Rede und Schrift bezieht. Die Analyse des Verstehens ist sonach die Grundlage für die Regelgebung

als in de periode voor 1900 blijft met name de methodologische uitwerking, die volgens het *Berliner Entwurf* in deel 5 van de KhV zou plaatsvinden, in schetsmatige aanzetten steken. Juist omdat deze aanzetten een zekere inconsistentie laten zien, is het niet eenvoudiger Diltheys opvattingen in deze eenduidig te reconstrueren. Anderzijds bevat zijn analyse van de samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan belangrijke aanwijzingen voor een consistente doordenking van de wetenschappelijke status van de hermeneutiek.

3.4.1 Verstaan, interpretatie en hermeneutiek

In het kader van zijn analyse van het 'Nacherleben' merkt Dilthey in navolging van Schleiermacher op dat een werkelijk verstaan van het ons vreemde berust op een bijzondere genialiteit (GS VII, 216; vgl. § 2.3.3 van hoofdstuk 3). Deze is voor een deel een kwestie van persoonlijke aanleg, voor een deel kan zij worden beschouwd als de vrucht van een rijke levenservaring. De eindigheid van het menselijke leven stelt echter principiële grenzen aan onze levenservaring. Om dat te compenseren, zo merkt Dilthey in *Die Entstehung der Hermeneutik* op, trachten men aan de hand van eerdere voorbeelden van geniaal verstaan algemene regels af te leiden: "Die Kürze des Lebens fordert eine Abkürzung des Wegs durch die Festlegung gefundener Methoden und der in ihnen geübten Regeln" (GS V, 332). Persoonlijke genialiteit, zo sluit Dilthey hierbij aan in de *Entwürfe*, wordt daarmee getransformeerd tot een gemeenschappelijke techniek (GS VII, 217). De ontwikkeling van deze techniek is nu volgens Dilthey ten nauwste verbonden met het voorhanden zijn van duurzaam gefixeerde levensuitingen, waarnaar we telkens opnieuw kunnen terugkeren om onze uitleg ervan te toetsen. "Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses [bedoeld is: het historische bewustzijn - JdM] zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung [oder Interpretation]*" (GS VII, 217, zie voor de laatste toevoeging GS V, 319).

Dilthey stelt nu vervolgens dat het geestelijk leven in de schriftelijk gefixeerde taal een volledige uitdrukking vindt en dat op grond daarvan slechts in het geval van schriftelijke uitdrukkingen een *objectief* verstaan mogelijk is: "Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die

der Auslegung" (GS V, 329).

Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik" (GS VII, 217).

Het feit dat Dilthey het begrip 'hermeneutiek' hier beperkt tot de interpretatie van schriftelijke uitdrukkingen doet in het licht van zijn eerder geciteerde opmerking, dat de hermeneutiek "ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften" is (GS V, 331; vgl. noot 2 van dit hoofdstuk), wat merkwaardig aan. In *Die Entstehung der Hermeneutik*, waaruit de laatst geciteerde uitspraak afkomstig is, vat Dilthey de hermeneutiek breder op. Nadat hij daar, net als in de *Entwürfe*, de uitleg of interpretatie heeft gedefinieerd als het "kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen", vervolgt hij: "In diesem Sinne gibt es auch eine Auslegungskunst, deren Gegenstände Skulpturen oder Gemälde sind, und schon Friedrich August Wolf hatte eine archäologische Hermeneutik und Kritik gefordert" (GS V, 319). De onduidelijkheid met betrekking tot de reikwijdte van de term hermeneutiek kan mijns inziens op twee manieren worden weggenomen. In de eerste plaats merkt Dilthey in aansluiting op de laatst geciteerde uitspraak op, dat de uitleg van "stumme Werke überall auf die Erklärung aus der Literatur angewiesen ist" (GS V, 319). Diltheys argument een stap verder voerend zouden we kunnen opmerken, dat iedere uitleg onvermijdelijk een discursief-talige component heeft, waardoor de hermeneutiek van de taal onvermijdelijk een centrale plaats inneemt binnen de bredere algemene hermeneutiek.³⁰ In de tweede plaats lijkt Dilthey de term 'hermeneutiek' vooral voor de interpretatie van schriftelijk gefixeerde uitdrukkingen te reserveren, omdat slechts daar volgens hem objectieve, ja zelfs algemeengeldige uitleg mogelijk is (GS V, 331).

Wanneer we Diltheys claims met betrekking tot de objectiviteit en algemeen-geldigheid van het hermeneutisch verstaan nader willen onderzoeken, dienen we met andere woorden onze aandacht vooral te richten op zijn opvatting van de interpretatie van schriftelijk gefixeerde taaluitingen, aangezien volgens hem uitsluitend daar de nagestreefde objectiviteit volledig gerealiseerd kan worden. Zoals reeds opgemerkt, valt Diltheys bespreking van de hermeneutische *methode*, zeker in vergelijking met de massiviteit van het door hem uitgewerkte ontologisch-kentheoretische fundament, nogal mager uit. Daarvoor zijn verschillende oorzaken te bedenken. Een prozaïsche oorzaak is natuurlijk Diltheys dood, die hem verhinderde het methodologische deel van zijn KhV te voltooien. Het is echter de vraag of dit de werkelijke oorzaak is geweest. In het voorgaande merkten we reeds op, dat Diltheys KhV niet zozeer voortkwam uit de noodzaak een geesteswetenschappelijke methodologie uit te werken, omdat deze opgave volgens Dilthey reeds in

30. Diltheys voorkeur voor schriftelijke uitdrukkingen betekent vanzelfsprekend niet dat hij van mening zou zijn dat de gehele historische werkelijkheid tekstueel van karakter zou zijn, zoals o.a. door Gadamer (WM 227) en Bulhof (1980, 65) wordt beweerd (vgl. de kritiek op deze voorstelling van zaken door Van Nierop 1988, 26). Zie verder de bespreking van Gadamer's kritiek op Dilthey in § 2.2 van hoofdstuk 8.

belangrijke mate door filosofen en historici als Schleiermacher en Droysen was gerealiseerd, maar uit de noodzaak de bestaande geesteswetenschappelijke methoden een ontologisch en kennistheoretisch fundament te verschaffen (GS VII, 114; vgl. § 2 van dit hoofdstuk).

Uit de schaarse opmerkingen die Dilthey in de latere geschriften over de hermeneutische methode maakt, kan worden afgeleid dat hij, althans wat de interpretatie van schriftelijke uitdrukkingen betreft, zich in grote lijnen kan vinden in de hermeneutiek van Schleiermacher (GS V, 331).³¹ Zo neemt Dilthey in de *Entwürfe*, met verwijzing naar Schleiermacher, diens basisonderscheidingen tussen de grammaticale en de psychologische interpretatie en tussen de divinatorische en de vergelijkende methode over (GS VII, 226). Ook onderschrijft hij Schleiermachers stelling, dat het er in de interpretatie om gaat, de auteur beter te verstaan dan hij zichzelf verstond, en noemt hij deze stelling een noodzakelijke consequentie uit de leer van het onbewuste scheppen (GS VII, 217; GS V, 331, 335; vgl. GS XIV/2, 707-8).³² Hiervoor merkten we ook reeds op, dat Dilthey daarbij net als Schleiermacher stelt dat het verstaan een bijzondere genialiteit vereist (vgl. § 2.3.3 van hoofdstuk 3).

Het is nuttig hier even stil te staan bij het feit dat Dilthey, anders dan in de *Einleitung*, waarin hij de hermeneutische interpretatie leek te beperken tot Schleiermachers *psychologische* verklaring (vgl. noot 6 van hoofdstuk 4), in de *Entwürfe* nadrukkelijk een plaats toewijst aan de *grammaticale* analyse. Verwonderlijk is dit overigens niet, gezien de nadruk die in de analyse van de samenhang

31. Dat kan ook worden afgeleid uit de grondige analyse die Dilthey in *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* (1860) had gemaakt van diens hermeneutiek. Hoewel Dilthey Schleiermacher niet klakkeloos volgt en hem op enkele punten bekritiseert, wordt zijn analyse primair gekenmerkt door instemming. Het belangrijkste punt van kritiek betreft Schleiermachers romantische leer van het "Keimentschluss", volgens welke het gehele oeuvre van een auteur organisch groeit uit een produktieve kiem. Dilthey onderschrijft weliswaar de gedachte dat een oeuvre als een eenheid kan worden opgevat, maar deze eenheid is niet als 'kiem' van meet af aan gegeven, maar het gevolg van een heterogene werkingssamenhang: "Die nachkommende Betrachtung erkennt in dem Werk eine zusammenhaltende Einheit. Aber was nötigt sie denn dazu, diese Einheit als produktiv, als den Keim des Ganzen anzusehen, sie nicht lieber als das Resultat einer von vielen Punkten aus gleichmäßig fortschreitenden Gestaltung zu betrachten? Offenbar nichts anderes als die Voraussetzung der Einheit von Zweck und Ursache, der Entelechie" (GS XIV/2, 781; vgl. Rodi 1969, 52-7). Op dit punt staat Dilthey dichter bij Nietzsches genealogische opvatting van de geschiedenis als een heterogeen en contingent veld van krachten, zij het dat hij Nietzsches reductie van dit krachtenveld tot een loutere machtsstrijd niet deelt (vgl. § 5.3 van hoofdstuk 6). Zie in verband met de toevalligheid van de werkingssamenhang § 2.2 van hoofdstuk 9.

32. Dat Dilthey deze stelling onderschrijft hoeft op basis van het voorafgaande niet te verbazen. Aangezien de uitdrukking van een beleving volgens Dilthey doorgaans meer betekenis bevat dan het bewustzijn van de beleving, heeft de interpret van de uitdrukking in zekere zin een voor-sprong op de schepper ervan. Vanzelfsprekend kan ook de schepper van de uitdrukking zelf achteraf zijn werk beter begrijpen dan tijdens de schepping ervan (vgl. Plantinga 1980, 119-21).

van beleving, uitdrukking en verstaan wordt gelegd op de van de psyche onafhankelijke betekenis van de 'geistige Gebilde' die het object vormen van de hermeneutische interpretatie. Bovendien sluit Dilthey hierbij aan bij de interpretatie die hij reeds in 1859 in *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* had gegeven van Schleiermachers hermeneutiek.³³ Het is op grond van dit vroege geschrift eerder verwonderlijk dat Dilthey in de tussenliggende periode geen aandacht heeft besteed aan de grammaticale interpretatie, aangezien hij het belang daarvan in 1859 nog onderstreept. Wellicht is Diltheys preoccupatie met de descriptieve psychologie in de laatste decennia van de vorige eeuw debet geweest aan de tijdelijke veronachtzaming van de grammaticale zijde van de interpretatie.

Aangezien ik de hierboven genoemde aspecten van Schleiermachers hermeneutiek reeds besproken heb in § 3 van hoofdstuk 3 is het niet nodig er op deze plaats opnieuw bij stil te staan. In plaats daarvan zullen we ons buigen over de vraag in hoeverre Diltheys analyse van de samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan de door hem gewenste wetenschappelijkheid van het hermeneutisch verstaan fundeert.

3.4.2 Hermeneutisch verstaan: objectiviteit versus algemeenheid

In mijn interpretatie van Dilthey heb ik steeds de nadruk gelegd op de schatplichtigheid van Dilthey aan Kant. We hebben gezien dat Dilthey zijn KhV aanvankelijk vooral heeft begrepen als een complement van Kants kentheoretische fundering van de natuurwetenschappen (zie § 4 van hoofdstuk 1). Als gevolg daarvan heeft Dilthey aanvankelijk het door Kant geformuleerde natuurwetenschappelijke kennisideaal, dat van *logisch noodzakelijke* en *algemeen geldige* oordelen, overgedragen op de geesteswetenschappen. Dat deze invloed bijzonder groot is geweest valt af te lezen uit het feit dat Dilthey tot in zijn laatste werken bij tijd en wijle

33. De reden waarom ik dit onderstreep is dat verschillende auteurs, zoals Gadamer en Kimmerle, Dilthey hebben verweten de volgens hen eerst in het latere werk van Schleiermacher uitgewerkte theorie van de psychologische interpretatie ten onrechte te verabsoluteren (vgl. noot 22 van hoofdstuk 3). Hoewel Diltheys opvatting van het verstaan in de *Einleitung* en de korte uiteenzetting over Schleiermacher in *Die Entstehung der Hermeneutik* dit lijken te bevestigen, wordt het tegengesproken door de opmerkingen over de grammaticale interpretatie in de *Entwürfe* en helemaal door Diltheys omvangrijke Schleiermacher-interpretatie uit 1859, waarin de grammaticale en de technische interpretatie een prominente plaats krijgen toegewezen (vgl. het voorwoord van Redeker in GS XIV, lv-lix). Hierbij dient te worden aangetekend, dat de laatstgenoemde tekst van Dilthey eerst in 1966 werd gepubliceerd, dus *na* de publikatie van Gadamers en Kimmerles kritiek op Diltheys receptie van Schleiermacher. Kimmerle heeft me mondeling meegedeeld dat hij zijn kritiek op Dilthey na de publikatie van diens vroege Schleiermacher-interpretatie heeft herzien.

spreekt van een noodzaak om ook ten aanzien van de hermeneutische geesteswetenschappen de mogelijkheid van algemeen geldige oordelen filosofisch te funderen. Zo merkt hij bijvoorbeeld in *Die Entstehung der Hermeneutik* op: "Verstehen wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche Allgemeingültigkeit erreicht" (GS V, 331, vgl. 335-6). Ook in de *Aufbau* spreekt Dilthey over de algemeen geldigheid van de geesteswetenschappen (GS VII, 137). En zelfs nog in een laat fragment uit de *Entwürfe*, waarin Dilthey de mogelijkheid van objectieve kennis in de geesteswetenschappen aan de orde stelt, spreekt hij over deze wetenschappen in termen van algemeen geldigheid (GS VII, 261). Dergelijke uitspraken lijken te impliceren dat Dilthey het voor mogelijk houdt ook in de geesteswetenschappen uitspraken te doen waarvan de geldigheid onafhankelijk is van de maatschappelijk-historische omstandigheden van de kennende mens.

In het licht van de onderhavige reconstructie van Diltheys ontologische en kentheoretische fundering van de geesteswetenschappen verwonderen deze uitspraken. We hebben immers opgemerkt dat de interpretatie volgens Dilthey afhankelijk is van de verworven ervaringshorizon van de interpreter. Ook Dilthey zelf heeft herhaaldelijk onderstreept dat de aard van geesteswetenschappelijke uitspraken om die reden principieel verschilt van die van de natuurwetenschappen. (vgl. § 1.2 van hoofdstuk 4, § 1.1 van hoofdstuk 5 en § 2 hierboven). In het bijzonder zijn analyse van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan maakt duidelijk, dat het natuurwetenschappelijk ideaal van algemeen geldigheid niet kan worden overgedragen op de geesteswetenschappen. Dat Dilthey dit ook zelf - zij het blijkbaar niet voortdurend - heeft beseft, kan aan tal van uitspraken worden afgelezen. Zo stelt hij in de *Dritte Studie*: "Die Objektivität des Wissens, die hier angestrebt wird, hat einen anderen Sinn; die Methoden, sich dem Ideal der Objektivität des Wissens hier anzunähern, zeigen wesentliche Verschiedenheiten von denen, durch welche wir der Naturerkenntnis uns nähern" (GS VII, 71).

Tegen de achtergrond van de voorafgaande reconstructie betekent Diltheys claim dat algemeen geldige kennis in de geesteswetenschappen mogelijk is een terugval op een positie, die hij in zijn KhV zelf reeds had overwonnen (zie Bollnow 1982, 20; vgl. Misch 1975, 298). Het loslaten van deze eis impliceert niet dat afstand moet worden genomen van het streven naar wetenschappelijke objectiviteit, maar wèl dat we de geesteswetenschappelijke eis van objectiviteit dienen te onderscheiden van de eis van algemeen geldigheid, die nauw verbonden is met de ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen en alleen daar van toepassing is.

Wanneer Dilthey in de laatst geciteerde uitspraak de objectiviteit van de geesteswetenschappen onderscheidt van die van de natuurwetenschappen, dan vooronderstelt dit reeds een onderscheid tussen objectiviteit en algemeen geldigheid. De vraag is wat dan verstaan dient te worden onder objectiviteit. Wanneer

we in het alledaagse leven van een objectieve uitspraak spreken, dan wordt daar doorgaans mee bedoeld dat deze uitspraak *overeenstemt* met haar object en niet gekleurd is door subjectieve factoren. In een dergelijke opvatting zijn objectiviteit en algemeengeldigheid identiek (Bollnow 1982, 22). De uiteenzetting van Kants transcendentiaalfilosofie heeft echter duidelijk gemaakt dat de apriorische structuren van het subject de ervaringswerkelijkheid constitueren. Diltheys analyse van de constitutie van de voorwerpelijheid in de beleving sloot hier nauw bij aan. Een en ander impliceert dat objectieve uitspraken in de bovenvermelde zin onmogelijk zijn (zie GS VIII, 228). Slechts wanneer we er met Kant van uitgaan, dat deze apriorische structuren door allen worden gedeeld, blijven objectiviteit en algemeengeldigheid uitwisselbare begrippen, zij het zonder dat daarbij op naïeve wijze wordt verondersteld, dat deze objectiviteit voorbij de ervaringswerkelijkheid reikt en betrekking zou hebben op dingen 'an sich'. Indien we echter met Dilthey de maatschappelijk-historische bepaaldheid van de transcendentale ervaringsstructuur onderschrijven, dan is de identificatie van objectiviteit en algemeengeldigheid niet langer mogelijk. Wanneer we Diltheys uitspraken over de onvermijdelijkheid van een subjectieve component in de geesteswetenschappen in ogenschouw nemen, dan lijkt zelfs de term 'objectiviteit' niet van toepassing op de uitspraken van deze wetenschappen.

Toch zijn er goede redenen aan te voeren om met Dilthey met betrekking tot de geesteswetenschappen vast te houden aan de term 'objectiviteit', mits we goed in het oog houden dat we daarbij niet hetzelfde bedoelen als in het geval van de natuurwetenschappen. Uitgangspunt van onze stipulatieve definitie vormen Diltheys uitspraken over de "massive Objektivität" van de historisch-maatschappelijke wereld (GS I, 51; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4). Hoewel deze wereld het produkt is van 'de' mens, staat zij in haar complexe samenhang tegenover de individuele mens als een samenhang, die aan hem vooraf gaat en die voortdurend en diepgaand op hem inwerkt. De geïnterpreteerde uitdrukking en de interpreter maken doorgaans deel uit van een gemeenschappelijke werkingssamenhang of traditie. Deze werkingssamenhang maakt dat het subjectieve moment in de ervaring en de interpretatie van de levensuitdrukkingen geen *subjectieve willekeur* is. We kunnen immers met recht een onderscheid maken tussen interpretaties die recht doen aan de werkingssamenhang waarin het geïnterpreteerde en de interpreter zijn ingebed en interpretaties waarin deze werkingssamenhang wordt veronachtzaamd. Een objectieve interpretatie in deze zin is een interpretatie die aanknoopt bij deze *intersubjectief toegankelijke* samenhang. Slechts van een dergelijke interpretatie kan worden gezegd dat zij 'een wereld opent' (GS VII, 205; vgl. § 3.3.1 hierboven).

Op grond van het bovenstaande is het begrijpelijk waarom Dilthey het begrip 'objectief' in zijn latere geschriften doorgaans hanteert om interpretaties aan te

duiden die aanknopen bij een gefixeerde uitdrukking (vgl. GS V 319, VII, 309, 217). Omdat de gefixeerde uitdrukkingen intersubjectief toegankelijk zijn, kan de interpretatie van deze uitdrukkingen worden getoetst aan de werkingssamenhang, waarin ze zijn opgenomen. Deze werkingssamenhang, waarvan ook de interpreter deel uitmaakt, stelt grenzen aan de vrijheid van interpretatie. Anders dan in het geval van introspectieve uitspraken, kan een interpretatie van bijvoorbeeld het Dürers schilderij van de vier apostelen steeds worden vergeleken met het werk zelf en moet zij zich in deze confrontatie staande trachten te houden. Ons oordeel over de interpretatie zal bovendien mede worden bepaald door de werking van andere schilderijen van Dürer en van andere interpretaties van zijn werk. Een interpretatie is daarbij objectiever naarmate zij meer 'wereld' onthult, dat wil zeggen: naarmate zij meer aspecten blootlegt van de samenhang waarin de uitdrukking is ingebed (zie GS VII, 205; vgl. § 3.3.1 hierboven).³⁴ Deze notie van objectiviteit sluit de eerder genoemde subjectieve component van de geesteswetenschappelijke interpretatie geenszins uit. Een vruchtbare interpretatie onthult zowel nieuwe, niet eerder opgemerkte samenhangen in het object van interpretatie als vooronderstellingen van het interpreterende subject, zoals in dit boek over Dilthey blijkt. Zowel de interpreter als het geïnterpreteerde zijn opgenomen in een 'Wirkungszusammenhang'; objectieve en subjectieve kenmerken van het interpretatieproces kunnen weliswaar worden onderscheiden, maar nimmer gescheiden.³⁵

3.4.3 Objectiviteit en oneindigheid van het verstaan

Anders dan voor Husserl is 'objectiviteit' voor Dilthey geen aanduiding voor tijdloze waarheden, maar een 'effect' van de historische werkingssamenhang: "Objektivität [ist] eine Wirkung des Geschichtsbewußtseins" (GS XIX, 293). De fundamenteel historische aard van het verstaan impliceert dat een *volledige* objectiviteit onmogelijk is. Volledige objectiviteit zou impliceren dat de totale historische samenhang wordt blootgelegd, waarin een uitdrukking voorkomt. De totaliteit is echter om verschillende redenen nooit bereikbaar. In de eerste plaats merken we in § 3.1.1 op, dat de betekenisamenhang een temporeel karakter heeft, op grond waarvan zij nooit als afgesloten kan worden beschouwd, maar gekenmerkt wordt door een principiële openheid naar de toekomst. Iedere betekenisamenhang draagt zo een oneindig aantal mogelijkheden met zich mee (vgl. GS VII, 194).

34. Deze opvatting van 'objectiviteit' is vergelijkbaar met Nietzsches perspectivistische duiding van dit begrip, die in noot 46 van het voorgaande hoofdstuk werd geciteerd.

35. In de bespreking van Gadamer's notie van de 'Wirkungsgeschichte' in § 2.2.1 van het volgende hoofdstuk zullen we hier nog wat langer bij stilstaan.

Eerst wanneer de (individuele of collectieve) levensgeschiedenis tot een einde zou zijn gekomen zou men de betekenis van een verschijnsel volledig kunnen vatten: "Es ist eine Beziehung, die niemals ganz vollzogen wird. Man müßte das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. Man müßte das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen" (GS VII, 233). Oudemans heeft er terecht op gewezen dat deze uitspraak niet zonder reden in de irrealis is gesteld (Oudemans 1982, 204). Voor de individuele mens maakt de dood immers een einde aan het verstaan als zodanig, en voor de achtergeblevenen is de levensgeschiedenis van de gestorvene nog geenszins voltooid: de toekomst kan nog op tal van manieren nieuw licht werpen op zijn of haar levensloop.

De tweede reden voor de onbereikbaarheid van de totaliteit is gelegen in de principiële eindigheid van iedere menselijke levensvorm. De eindigheid in ruimte en tijd maakt dat een interpreter altijd interpreteert op basis van een principieel beperkte levenservaring (vgl. noot 20 van dit hoofdstuk). Iedere interpretatie vertrekt vanuit een onvermijdelijk beperkte ervaringshorizon (vgl. GS VII, 155, 186; zie ook Bollnow 1967, 164 en Bulhof 1980, 68, 172). In hoofdstuk 4 hebben we gezien dat Dilthey dit inzicht reeds voor 1900 heeft voorbereid in zijn analyse van de historiciteit van het apriori (zie § 2.2 aldaar). Geformuleerd in Diltheys latere hermeneutische terminologie impliceert deze analyse dat de vooronderstellingen, zonder welke interpretatie onmogelijk zou zijn, te allen tijde historisch bepaald zijn.

In beide bovengenoemde gevallen doet zich met andere woorden het probleem van de hermeneutische cirkel voor, dat ik in de bespreking van Schleiermachers hermeneutiek in § 2.3.3 van hoofdstuk 3 reeds ter sprake bracht. In het eerste geval betreft het een *formele* cirkel, die betrekking heeft op de relatie tussen deel en geheel in het te interpreteren verschijnsel. In aansluiting bij Schleiermacher onderscheidt Dilthey daarbij tussen de grammaticale en de psychologische cirkel: "Hier macht sich nun die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst geltend. Aus den Einzelnen Worten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des einzelnen schon das des Ganzen voraus. Dieser Zirkel wiederholt sich in dem Verhältnis des einzelnen Werkes zu Geistesart und Entwicklung seines Urhebers, und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelwerks zu seiner Literaturgattung" (GS V, 330). In het tweede geval is er sprake van een *ontologische* cirkel, die betrekking heeft op het feit dat de interpreter nooit als zuiver kennissubject tegenover zijn object staat, maar altijd reeds deel uitmaakt van een bepaalde levenssamenhang. Dilthey heeft deze ontologische cirkel, die in feite een noodzakelijke consequentie van zijn ontologie van het leven is, niet meer in al zijn consequenties uitgewerkt. Dat

is na hem gedaan door Heidegger, Gadamer en Derrida (vgl. §§ 2.1, 2.2 en 2.3 van hoofdstuk 8). Dilthey komt evenwel de verdienste toe, deze cirkel in zijn ontologie van het leven te hebben voorbereid. Vooruitlopend op de bespreking van de kritiek van Heidegger en Gadamer op Dilthey dient daarom te worden vastgesteld dat reeds Dilthey op basis van zijn ontologie krachtig afstand neemt van iedere mogelijke pretentie van een absoluut verstaan van de historische wereld. Ieder verstaan is zowel oneindig (vanwege de formele cirkel waarin het zich afspeelt) als ook relatief (vanwege de ontologische cirkel waarin het zich afspeelt): "Theoretisch trifft man hier auf die Grenzen aller Auslegung, sie vollzieht ihre Aufgabe immer nur bis zu einem bestimmten Grade: so bleibt alles Verstehen immer nur relativ und kann nie vollendet werden" (GS V, 330). Niet alleen het geheel is onbereikbaar voor het menselijk verstaan, maar door de wederzijdse afhankelijkheid van deel en geheel is ook het individuele voor de eindige mens uiteindelijk onverstaaanbaar: "Individuum est ineffabile" (GS V, 330; vgl. Moraldo 1974, 74). In de *Entwürfe* drukt Dilthey deze aporie van het verstaan als volgt uit: "So ist diese Aufgabe unendlich, nicht in dem Sinn nur, daß sie immer weitere wissenschaftliche Leistungen fordert, sondern in dem, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich ist" (GS VII, 225; vgl. GS V, 334).

4 De hermeneutische interpretatie van de metafysica

Met de uiteenzetting van Diltheys opvatting over de aard en de reikwijdte van de hermeneutische interpretatie nadert mijn reconstructie van Diltheys positieve fundering van de geesteswetenschappen haar - gezien de oneindigheid van het verstaan onvermijdelijk provisorische - eindpunt. Nu merkte ik echter in § 1.1 van hoofdstuk 4 reeds op, dat deze positieve fundering van de geesteswetenschappen slechts één zijde van de *Kritik der historischen Vernunft* is. Net zoals dit het geval was in Kants kritiek van de rede heeft Diltheys fundering ook een negatieve taak te vervullen (GS I, 125). De analyse van de aard en reikwijdte van de ervaringskennis vereist ook een kritiek op de de ervaring transcenderende, dat wil zeggen metafysische pretenties van de rede. Wanneer we de metafysica-kritiek van Kant en Dilthey vergelijken dan loopt de overeenkomst onmiddellijk in het oog.

In § 2.4 van hoofdstuk 2 hebben we bij de bespreking van de transcendentale dialectica van de *Kritik der reinen Vernunft* gezien hoe Kant in deze 'Metaphysik der Metaphysik' de transcendentale schijn analyseert, die het gevolg is van het ongeoorloofde gebruik van de redelijke ideeën. Kant stelt echter ook dat deze transcendentale schijn onvermijdelijk is. Weliswaar kunnen we volgens Kant door een kritische analyse van de *antinomieën* voorkomen dat we ons door de transcen-

dentale schijn laten bedriegen, maar we kunnen haar niet vermijden. Dat hangt samen met het gegeven dat het metafysisch bewustzijn volgens Kant een "Naturanlage" van de mens is: "Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben" (KrV, B21). Daarom is de kritiek van de metafysica een onmisbaar onderdeel van de kritiek van de rede.

Dilthey is een vergelijkbare mening toegedaan. In het omvangrijke tweede boek van de *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, dat de titel draagt *Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall* (GS I, 123-408), stelt hij dat we de metafysische schijn slechts kunnen overwinnen, wanneer we haar doorzien (GS I, 126). Maar net als Kant tekent Dilthey daarbij aan, dat het metafysisch bewustzijn eigen is aan de menselijke natuur: "Denn Metaphysik ist eben das natürliche System, welches aus der Unterordnung der Wirklichkeit unter das Gesetz des Erkennens entspringt" (GS I, 125). En om die reden, zo concludeert Dilthey aan het eind van het tweede boek van de *Einleitung*, opnieuw in overeenstemming met Kant, is het metafysische verlangen van de mens een blijvend verschijnsel: "Denn die metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomen, das meta-physische Bewußtsein der Person ist ewig" (GS I, 386).

In een bepaald opzicht wijkt Dilthey evenwel nadrukkelijk af van Kant. Volgens Dilthey kan de kritiek van de (historische) rede niet volstaan met een louter argumentatieve ontmaskering van de drogreden van de metafysica. De reden daarvoor is dat de metafysica een noodzakelijk stadium is in de geestelijke ontwikkeling van de mens en als zodanig doorwerkt in onze huidige ervaring. Anders dan Comte (vgl. § 2.2.1 van hoofdstuk 3), beschouwt Dilthey de metafysische theorieën uit het verleden niet als overwonnen gestalten, maar stelt hij dat ze het denken nog steeds op een diepgaande wijze beïnvloeden. Dat brengt specifieke eisen in zich mee voor de kritiek: "Denn die Menschheit wird diese große geistige Tatsache, wie jede andere, welche sie überlebt hat, welche aber ihre Tradition mit sich fortschleppt, nur völlig überwinden, indem sie dieselbe begreift ... Daher kann der Standpunkt der Metaphysik von dem, welcher in die Wissenschaften eintritt, gar nicht durch bloße Argumente zur Seite geschoben, sondern er muß von ihm, wo nicht durchlebt, doch ganz durchgedacht und solchergestalt aufgelöst werden ... " (GS I, 126). "Die wahre Kritik des Dogmas", zo vat Riedel Diltheys positie in deze samen, "ist seine Geschichte" (Riedel 1968/9, 343). Het belang dat Dilthey aan het negatieve deel van de fundering hecht kan moeilijk

worden overschat. Het is een noodzakelijke voorbereiding van de ontologisch-kentheoretische fundering. Omgekeerd vindt de metafysica-kritiek haar rechtvaardiging in de positieve fundering, aangezien zij de ontologische analyse van het menselijke leven vooronderstelt (vgl. Lessing 1984, 141). Beide onderdelen van de kritiek van de historische rede zijn zo op elkaar aangewezen.

De historische reconstructie van de ontwikkeling van de metafysica in het tweede boek van de *Einleitung*, door Dilthey bij gelegenheid aangeduid als een "Phänomenologie der Metaphysik" (GS I, 406), roept op een aantal punten Hegels fenomenologie van de geest in herinnering (vgl. § 2.1.2 van hoofdstuk 3). Wanneer Dilthey in een later geschrift stelt dat één van de taken van de filosofie "die Erhebung des denkenden Subjektes durch die Stufen der Geschichte hindurch zu dem philosophisch erfüllten Bewußtsein der Gegenwart" is (GS VIII, 176), dan lijkt de invloed van Hegel onmiskenbaar. Toch kunnen dergelijke formuleringen niet verhelen, dat er fundamentele verschillen bestaan tussen Hegels en Diltheys fenomenologie van de metafysica. Waar de fenomenologie van Hegel uitloopt op een allesomvattend en overkoepelend metafysisch systeem, is Diltheys fenomenologie juist gericht op een "Euthanasie der Metaphysik" (GS I, 405). In die zin is Diltheys project nauwer verwant aan Nietzsches destructie van de metafysica dan aan Hegels systeem (vgl. § 5.2 van hoofdstuk 6). Maar aangezien Dilthey er in zijn "Phänomenologie der Metaphysik" van uitgaat dat het metafysisch bewustzijn inherent is aan het menselijke leven, en daarom niet kan worden 'afgeschaft' - de genoemde euthanasie betreft uitsluitend de schijn die eruit voortvloeit, aangezien die nu wordt doorzien -, is er wellicht op dit punt een nog sterkere overeenkomst met Heideggers 'Destruktion' en Derrida's 'deconstructie' (zie de §§ 2.1 en 2.3 van hoofdstuk 8).

Dat Dilthey zijn fenomenologie van de metafysica in de decennia na de publikatie van het eerste deel van de *Einleitung* verder laat rusten vloeit m.i. niet zozeer voort uit een verminderde belangstelling voor dit onderwerp, als wel uit het feit dat deze fenomenologie één van de weinige onderdelen van de KhV is, die Dilthey heeft voltooid. Het feit dat Dilthey zijn handen in de volgende decennia vol had aan de uitwerking van het geplande tweede deel van de *Einleitung* heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen dat hij dit onderwerp voorlopig heeft laten rusten. Tegen deze interpretatie lijkt op het eerste gezicht te pleiten dat Dilthey, wanneer hij in de *Aufbau* het gehele project van de KhV in verkorte vorm herneemt, weinig aandacht schenkt aan de negatieve taak van de fundering. De schijn bedriegt hier echter. Dilthey heeft namelijk in het laatste decennium van zijn leven de thematiek van zijn eerdere "Phänomenologie der Metaphysik" opnieuw opgenomen in zijn 'Weltanschauungslehre' en haar verder uitgewerkt op basis van de in de voorgaande paragrafen besproken hermeneutische theorie. Het gaat hier behalve om het uit 1907 daterende *Das Wesen der Philosophie* (GS V,

339-416) om een aantal uit de laatste jaren van zijn leven stammende opstellen, die onder de titel *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* - de overeenkomst in benaming met Kants 'Metaphysik der Metaphysik' lijkt niet toevallig - verzameld zijn in GS VIII.³⁶

In de volgende paragrafen zullen we ons buigen over Diltheys euthanasie van de metafysica, zoals die in de genoemde geschriften is uitgewerkt. In § 4.1 zal ik eerst nader ingaan op de fenomenologie van de metafysica in het tweede boek van de *Einleitung*. Het gaat er daarbij niet om Diltheys omvangrijke analyse van de westerse metafysica in haar geheel weer te geven en te becommentariëren (dit zou een afzonderlijke studie vergen), maar om een beknopte analyse van de belangrijkste uitgangspunten en bevindingen, en dan nog uitsluitend voorzover deze relevant zijn voor een goed begrip van Diltheys ontologie van het leven, die in deze studie centraal staat. In § 4.2 staat de latere 'Philosophie der Philosophie' centraal. Nadat we ons een indruk hebben gevormd van de algemene kenmerken van de wereldbeschouwing, gaan we in op de verschillen tussen de religieuze, de artistieke en de filosofische wereldbeschouwing (§ 4.2.1) en op Diltheys typologie van de filosofische wereldbeschouwingen (§ 4.2.2). Tenslotte richten we onze aandacht op Diltheys opvatting dat het historische bewustzijn van de eindigheid van de wereldbeschouwing de mens bevrijdt van de ban van de metafysica.

4.1 Terugblik: de euthanasie van de metafysica in de *Einleitung*

De reconstructie van de ontwikkeling van de metafysica die Dilthey in het tweede boek van de *Einleitung* biedt, is breed opgezet. Zij omvat de gehele Europese ontwikkeling. Uitgaande van de overgang van het religieus-mythische naar het metafysische wereldbeeld in de zesde eeuw v.C. reconstrueert Dilthey de ontwikkeling die loopt van de pre-socratici via Plato en Aristoteles en de christelijke metafysica in de Middeleeuwen tot de 'oplossing' van de metafysica in de moderne natuur- en geesteswetenschappen. Dilthey verstaat de metafysica op aristoteli-

36. De bezorger van deze band, B. Groethuysen, heeft in zijn 'Vorbericht' en in zijn 'Anmerkungen' nagelaten een precieze datering te geven van de verschillende teksten. Ook U. Hermann geeft in zijn *Bibliographie Wilhelm Dilthey* geen exacte datering, en zegt alleen dat deze teksten na 1900 zijn ontstaan (Hermann 1969, 87). De centrale tekst uit GS VIII, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, werd door Dilthey in 1911 gepubliceerd in M. Frischeisen-Köhler (Hrsg.), *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, Berlin 1911. Aangezien de voorstudie en de 'handschriftliche Zusätze und Ergänzungen' van deze publikatie inhoudelijk aansluiten bij *Das Wesen der Philosophie* uit 1907, lijkt het mij waarschijnlijk dat ze tussen 1907 en 1911 zijn ontstaan. De negen kortere teksten die in GS VIII zijn toegevoegd dateren volgens Groethuysen en Hermann gedeeltelijk uit een vroegere periode, vanaf 1898 (vgl. GS VIII, 267; Hermann 1969, 90).

sche wijze als de eerste wetenschap - *prima philosophia* - die het zijnde als zijnde tot onderwerp heeft en daarbij de "nicht weiter im Erkenntnisvorgang bedingten Gründe" tracht te bepalen (GS I, 129-30). In aansluiting bij Kant bepaalt Dilthey de metafysica als een *transcendente* kennis: "Sie ergänzt das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang, welcher nur in der Bearbeitung der Erfahrung unter den Bedingungen des Bewußtseins entsteht" (GS I, 130-1).³⁷ Voorzover, zo geeft Dilthey als voorbeeld, in de presocratische atoomleer het atoom niet als een louter methodisch hulpbegrip optreedt, verruimt het de ervaring met begrippen, die in de bewerking van de ervaring worden verkregen. Kenmerkend voor de metafysica is verder dat een andere wereld achter die van de zintuiglijke ervaring wordt geponereerd: "Diese Spekulationen blicken also in ein *hinter der Sinnenwelt Verborgenes, Wesenhaftes: eine zweite Welt*" (GS I, 132).³⁸

Een fundamentele, de metafysica constituerende vooronderstelling is dat de natuur een logische samenhang bezit, die voor het denken toegankelijk is. Nader beschouwd bestaat dit 'logische Ideal' van de metafysica uit drie samenhangende vooronderstellingen: "So wurde in der *monotheistischen Metaphysik* der Alten und des Mittelalters der Logismus in der Natur als ein Gegebenes, und die menschliche Logik als ein zweites Gegebenes betrachtet, das dritte Datum bildet die Korrespondenz dieser beiden" (GS I, 387). Aangezien volgens Dilthey in de metafysische traditie ten minste vanaf Aristoteles de goddelijke rede wordt beschouwd als de bewerkstelliger van deze correspondentie (GS I, 387), zou men dit uitgangspunt - met een aan Heidegger ontleende term - ook kunnen aanduiden als de *onto-theologische* vooronderstelling van de metafysica. Volgens Dilthey is het dogma van de correspondentie tussen denken en zijn - voor het eerst door Parmenides uitgesproken - het eigenlijke probleem van de metafysica en tevens de eigenlijke bron van de metafysische schijn. De metafysica vindt daarom haar formele afsluiting in de formulering van de "Satz vom zureichenden Grund" bij Leibniz (GS I, 388; vgl. Riedel 1968/9, 344). "Und blicken wir von Leibniz und Wolff vorwärts, so ist die im Satze vom Grunde enthaltene Voraussetzung über den logischen Weltzusammenhang schließlich in dem System von *Hegel* mit Verachtung jeder Furcht vor der Paradoxie als Realprinzip der Ganzen Wirklichkeit entwickelt worden" (GS I, 390; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 4).

37. Ook Kants kritische metafysica, zo betoogt Dilthey, knoopt nog aan bij dit aan Aristoteles ontleende begrip van de dogmatische metafysica. Kants kritische metafysica onderscheidt zich enkel daarin van de dogmatische dat zij ervan uitgaat dat de "allgemeine und notwendige Wahrheiten ... eine Erkenntnisart a priori zu ihrer Bedingung [hätten]" (GS I, 131-2). Metafysica wordt daarmee voor Kant tot een systeem van de zuivere rede.

38. Op dit punt convergeert Diltheys kritiek op de 'Hinterweltmetaphysik' van de westerse filosofie met die van Nietzsche (zie KSA 80-1; vgl. De Mul, RV 60, 66). Vgl. het citaat in de volgende noot.

Volgens Dilthey kan de geschiedenis van de metafysica worden beschouwd als een lange reeks pogingen de problemen van de voorafgaande metafysische stelsels te overwinnen door het aannemen van steeds gecompliceerdere vooronderstellingen. Maar ieder metafysisch stelsel wordt als door een schaduw achtervolgd door nieuwe problemen: "Jedem metaphysischen Theorem folgt als sein Schatten das Bewußtsein des dunklen Rests von aus ihm nicht ableitbaren Tatsachen. Heraklits Werden widersprach seiner Konzeption von dem Feuer als lebendigem Substrat, an welchem das Werden haftet; dem Sein des Parmenides widersprach die veränderliche Welt. Der Fortgang der Metaphysik ist naturgemäß der zu immer komplizierteren Annahmen, welche in demselben Verhältnis geeigneter sind, die Tatsachen zu erklären, andererseits aber auch eine wachsende Zahl von inneren Schwierigkeiten enthalten" (GS I, 158). De innerlijke problemen en antinomieën leiden tot een steeds grotere skepsis ten aanzien van de metafysische pretenties: "Jeder Gestalt des europäischen Denkens folgt das skeptische Bewußtsein der Schwierigkeiten und Widersprüchen in den grundlegenden Voraussetzungen" (GS I, 173). Het groeiende besef van deze tegenspraken - dat niet in de laatste plaats een produkt is van de groei van het historische bewustzijn - en de daaruit resulterende skepsis vernietigen ('zerstören') de metafysica tenslotte van binnenuit (GS I, 327). Daarmee zijn, zoals al opgemerkt, niet de metafysische stemming en het metafysische verlangen van de mens vernietigd (GS I, 301, 384, 386), maar wel de hoop dat dit verlangen ooit door een metafysisch systeem bevredigd zou kunnen worden. De metafysica blijft achter als "die Königin über ein Schattenreich" (GS I, 405).

Dilthey schetst in het tweede boek van de *Einleitung* niet alleen het proces van de "Euthanasie der Metaphysik", hij geeft ook een verklaring voor de problemen die in de metafysica ontstaan. Deze verklaring vindt haar basis in de ontologie van het leven, die de kern uitmaakt van de positieve fundering. Dilthey wijst er in zijn analyse van de verschillende metafysische theorieën op, dat deze theorieën, in weerwil van wat hun bedenkers stellen, niet zijn voortgekomen uit een zuiver theoretische opvatting van de wereld, maar hun oorsprong hebben in de totaliteit van het leven. Niet het denken of het zijn, maar het "Leben ist das erste und immer Gegenwärtige, die Abstraktionen des Erkennens sind das zweite und beziehen sich nur auf das Leben" (GS I, 148). In § 2.1 van hoofdstuk 4 merkten we reeds op dat de formele categorieën volgens Dilthey abstracties zijn van de met het leven gegeven reële categorieën. Zo zijn metafysische begrippen als identiteit, substantie en ding geen oorspronkelijke in het zuivere denken gegeven categorieën, maar afgeleid van onze levende ervaring van 'zelfheid'. In zijn analyses van metafysische begrippen in het tweede boek van de *Einleitung* laat Dilthey telkens zien hoe de besproken begrippen uit de levende ervaring stammen (zie bijv. GS I, 204). De inhouden en relaties die in de beleving worden ervaren,

worden in de metafysica op metaforische wijze overgedragen op de natuur en als logische vormen gefixeerd. Het problematische karakter van deze uitdrukking is volgens Dilthey nu niet zozeer in deze (onbewuste) overdracht zelf gelegen - deze is inherent aan levensbeschouwelijke uitspraken (vgl. GS VIII, 145-6) - maar in het feit dat deze afgeleide formele categorieën worden opgevat als de eeuwige en onveranderlijke categorieën van de natuur. Wat dat betreft is er geen wezenlijk verschil tussen de dogmatische metafysica en de kritische metafysica van Kant. Waar de eerste de categorieën opvat als de eeuwige en onveranderlijke categorieën van de natuur, worden ze door Kant opgevat als eeuwige en onveranderlijke categorieën van de rede (GS VII, 334).³⁹ In beide gevallen worden, in het historische leven, toevallige samenhangen tot boven de tijd verheven en tot tijdloze vormen van werkelijkheid gemaakt. De metafysica, zo drukt Dilthey het in een later geschrift uit, is een projectie die "in lauter Transzendenz arbeitet, Transzendenz der Subjektivität und Transzendenz der Gegenstände" (GS VII, 333). Zowel de traditionele als de kritische metafysica abstraheren van de tijd, dat wil zeggen van de concrete veranderlijke levenssamenhang waaraan zij hun begrippen ontleen (zie Riedel, 1968/9, 347).

Behalve van de tijd abstraheert de door intellectualisme gekenmerkte metafysica ook van de totaliteit van het leven: "Was in der Totalität unseres Wesens gegeben ist, kann nie ganz in Gedanken aufgelöst werden. Entweder wurde der Gehalt die Metaphysik unzureichend für die Anforderungen der lebensvollen Menschennatur, oder die Beweise erwiesen sich als unzureichend, indem sie das, was der Verstand an der Erfahrung festzustellen vermag, zu überschreiten streben. So wurde der Metaphysik ein Trummelplatz von Trugschlüssen" (GS I, 396). Diltheys kritiek op de metafysische abstractie van de tijdelijkheid en de totaliteit van het leven laat duidelijk uitkomen hoezeer de negatieve en de positieve fundering samenhangen. Zoals we in hoofdstuk 4 opmerkten vormden juist deze beide kenmerken van het leven het uitgangspunt van Diltheys ontologie van het leven.

39. In een van de manuscripten uit de jaren tachtig ten behoeve van het tweede deel van de KhV drukt Dilthey het als volgt uit: "Der Begriff selbst ist eine Fiktion, indem er zerlegt, was in der lebendigen Tatsache verbunden ist. Selbstbewußtsein ist in der Veränderung selber kontinuierlich und im Wechsel sich als dasselbe Wissend. Der abstrakte Verstand, der den Satz des Widerspruchs ungerechtfertigt anwendet, sondert eine sich selbst gleiche inkorrumpible Grundlage. Hier ist der erste Ansatz für die Unterscheidung einer metaphysischen Welt von der phänomenalen, welche schon Plato-Aristoteles angelegt ist, die europäische Metaphysik bildet und als solche dem ganzen Unternehmen Kants zugrunde liegt, als welches diese Unterscheidung zugrunde legt und nun nur die Unerkennbarkeit dieser metaphysischen Welt zu erweisen unternimmt" (GS XIX, 173). De overeenkomst met Nietzsches taal- en metafysiekritiek loopt in het oog. Zie § 5 van hoofdstuk 6, en in het bijzonder noot 37.

De 'Weltanschauungslehre', die Dilthey in de laatste jaren van zijn leven in *Das Wesen der Philosophie* en in de *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* heeft ontwikkeld sluit in veel opzichten nauw aan bij de fenomenologie van de metafysica uit de *Einleitung*. Het uitgangspunt is opnieuw de gedachte dat metafysische systemen hun uitgangspunt vinden in de concrete, historische levenssamenhang (zie o.a. GS V, 375; GS VIII, 30, 39, 78, 141, 151), dat zij gekenmerkt worden door onoplosbare antinomieën die hun oorsprong vinden in hun abstractie van de totaliteit en de historiciteit van de levenssamenhang (GS V, 405; VIII, 68-9, 94, 182), en dat het metafysisch bewustzijn, als een inherent kenmerk van de menselijke zijnswijze, desondanks eeuwig is (GS V, 365-6; GS VIII, 87). Dat betekent echter niet dat de leer van de wereldbeschouwingen louter een herhaling zou zijn van de eerdere fenomenologie van de metafysica. Waar het accent in het tweede boek van de *Einleitung* ligt op de *historische* reconstructie van de geschiedenis van de metafysica, biedt de latere leer van de wereldbeschouwingen een meer *systematische* analyse van het verschijnsel metafysica, waarbij de metafysische systemen uit het verleden vooral als voorbeelden dienen. De beide analyses zijn in die zin complementair. Dat Dilthey in zijn leer van de wereldbeschouwingen zijn eerdere historische analyse van de metafysica systematisch kon verdiepen is natuurlijk niet in de laatste plaats te danken geweest aan het feit dat hij in de laatste jaren van zijn leven kon steunen op de in de *Einleitung* nog slechts geïndiceerde ontologie van het leven, die we in het voorgaande hebben geanalyseerd.

De leer der wereldbeschouwingen biedt echter behalve een verdieping van de eerdere analyse van de metafysica ook op verschillende punten een belangrijke uitbreiding. In de eerste plaats beperkt Dilthey zijn analyse van de wereldbeschouwingen niet tot de metafysische wereldbeschouwing, maar gaat hij ook uitgebreid in op de religieuze en de artistieke wereldbeschouwing. In de tweede plaats vult Dilthey zijn eerdere analyse van de metafysica aan met een typologie, waarin ten aanzien van de bonte verscheidenheid van de metafysische systemen drie hoofdtypen worden onderscheiden. Alvorens in de twee volgende paragrafen nader in te gaan op Diltheys onderscheiding van de verschillende vormen van wereldbeschouwing en de verschillende typen van de filosofische wereldbeschouwing wil ik in deze paragraaf eerst stilstaan bij de kenmerken die bepalend zijn voor de wereldbeschouwing als zodanig.

Dilthey vangt het eerste hoofdstuk van zijn studie *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* aan met een algemene beschouwing over de aard van de wereldbeschouwing en haar verhouding tot het leven. Hij begint zijn uiteenzetting met de vaststelling dat "die letzte Wurzel der Lebensanschauung ... das Leben [ist]" (GS VIII, 78). Het uitgangspunt

van iedere wereldbeschouwing ligt volgens Dilthey in het tragische besef van de eindigheid van het leven, dat ieder mens overvalt wanneer hij zich op zijn leven bezint (GS VII, 244). "Wie die menschliche Natur immer dieselbe ist, so sind auch die Grundzüge der Lebenserfahrung allen gemeinsam. Die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge und in derselben unsere Kraft, die Stunde zu genießen; in starken oder auch in beschränkten Naturen ein Zug, diese Vergänglichkeit durch den Aufbau eines festen Gerüstes ihrer Existenz zu überwinden, und in weicheren oder grüblerischen Naturen das Ungenügen daran und die Sehnsucht nach einem wahrhaft Dauernden in einer unsichtbaren Welt; die vordringende Macht der Leidenschaften, die wie ein Traum Phantasiebilder schaffen, bis die Illusion in ihnen sich auflöst. So gestaltet sich die Lebenserfahrung verschieden in den Einzelnen. Ihren gemeinsamen Untergrund in allen bilden die Anschauungen von der Macht des Zufalls, der Korruptibilität von allem, was wir besitzen, lieben oder auch hassen und fürchten, und von der beständigen Gegenwart des Todes, der allgewaltig für jeden von uns Bedeutung und Sinn des Lebens bestimmt" (GS VIII, 79).

De radicale eindigheid van het leven confronteert de mens met onoplosbare raadsels: "Aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Antlitz des Lebens hervor, widerspruchsvoll, Lebendigkeit zugleich Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten darbietend, und so im einzelnen vielleicht klar, im ganzen vollkommen rätselhaft" (GS VIII, 80). Het middelpunt van alle raadsels waarmee het leven ons confronteert zijn onze "Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod" (GS VIII, 80; vgl. 208-9). Met name ons totale onvermogen om de dood te begrijpen wordt door Dilthey onderstreept: "Der Lebendige weiß vom Tod und kann ihn doch nicht verstehen. Vom ersten Blick auf einen Toten ab ist dem Leben der Tod unfaßlich, und hierauf beruht zuallernächst unsere Stellung zur Welt als zu etwas anderem, Fremdartigem und Furchtbarem" (GS VIII, 81). Hoewel volstrekt onbegrijpelijk, doortrekt het besef van de dood ons hele bestaan. In de opsomming die Dilthey in *Das Erlebnis und die Dichtung* geeft van de ervaringen "die sich durch unser Dasein hindurchziehen" is de dood de meest fundamentele: "Und das Verhältnis endlich, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt - das des *Lebens zum Tode*; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und Schätzung des Lebens" (E 230 - curs. JdM). Dit diepe, maar niet noodzakelijk bewuste besef van eindigheid roept in de mens het verlangen op naar een andere, blijvende wereld: "Die Endlichkeit des von Geburt und Tod umgrenzten, vom Druck der Wirklichkeit eingeschränkten Daseins erweckt in mir die Sehnsucht nach einem Dauernden, Wechsellosen, dem Druck der Dinge Entnommenen, und mir werden die Sterne, zu denen ich aufblicke, zum Sinnbild einer solchen ewigen, unanrührbaren Welt" (E 178). In *Die*

Typen der Weltanschauung drukt Dilthey het als volgt uit: "So liegt in der Tatsache des Todes ein Zwang zu Phantasievorstellungen, die diese Tatsache verständlich machen sollen; Totenglaube, Ahnenverehrung, Kult der Abgeschiedenen erzeugen die Grundvorstellungen des religiösen Glaubens und der Metaphysik" (GS VIII, 81). Zonder dergelijke voorstellingen is het voor de mens onmogelijk te leven met "dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem was Leben ist" (GS VII, 150). Het aangewezen zijn van de eindige mens op een wereldbeschouwing is in laatste instantie de reden van de eeuwigheid van het metafysisch bewustzijn.

Ondanks de grote verscheidenheid van religieuze, artistieke en filosofische wereldbeschouwingen, bezitten ze volgens Dilthey steeds een gemeenschappelijke structuur. Ze delen niet alleen hun "inneres Verhältnis zu dem Welt- und Lebensrätsel" (GS V, 367), maar vinden hun grond steeds ook in een bepaalde *levensstemming*: "Jeder große Eindruck zeigt dem Menschen das Leben von einer eigenen Seite; dann tritt die Welt in eine neue Beleuchtung: indem solche Erfahrungen sich wiederholen und verbinden, entstehen unsere Stimmungen dem Leben gegenüber ... Diese Lebensstimmungen, die zahllosen Nuancen der Stellung zur Welt bilden die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen. In diesen vollziehen sich dann auf Grund der Lebenserfahrungen, in denen die mannigfachen Lebensbezüge der Individuen zur Welt wirksam sind, die Versuche der Auflösung des Lebensrätsels" (GS VIII, 81-2; vgl. § 3.1.1 van hoofdstuk 7). Het is van belang hier op te merken dat de levensstemming niet begrepen mag worden als een louter subjectieve gemoedsgesteldheid. Hoewel de subjectieve ontvankelijkheid voor stemmingen zeer zeker van invloed is op de stemmingen die we ondergaan (verschillende mensen kunnen immers door dezelfde gebeurtenis anders gestemd raken), is de stemming vooral iets dat ons *overkomt*. Dat wil echter niet zeggen dat de stemming iets 'objectiefs' is. Kenmerkend voor de stemming, zoals Dilthey die in navolging van de Duitse Romantiek begrijpt, is dat zij zich onttrekt aan het onderscheid tussen het subjectieve en het objectieve, tussen het binnen en het buiten. De stemming, zo licht Visser dit begrip toe, "heeft niet alleen betrekking op het innerlijk gemoed van de mens, maar heerst als een *wijze van zijn* die mens en omgeving gelijkelijk doortrekt" (Visser 1989, 85).⁴⁰ Ofschoon Dilthey dit laatste niet met zo veel woorden zegt, is de karakteristiek die

40. Vissers uitleg is in het kader van mijn onderzoek ook interessant, omdat zij de aandacht vestigt op de rol die het begrip 'Stimmung' speelt in Kants analytica van het schone. Kant duidt het esthetische lustgevoel, dat kenmerkend is voor de belangeloze beschouwing van voorwerpen, nadrukkelijk aan als een 'Stimmung' (vgl. KU B66). Visser merkt echter op dat Kant deze stemming uiteindelijk toch herleidt tot de overeenstemming van de subjectieve gemoedsvermogens (Visser 1989, 90). Vgl. de kritiek die ik in § 5.2 van hoofdstuk 2 tegen Kants ontologisch subjectivisme heb ingebracht.

Visser van de stemming geeft volledig in overeenstemming met Diltheys analyse van de levenscategorieën. Zoals in § 2.1 van hoofdstuk 4 werd opgemerkt, vat Dilthey de voor de ervaring constitutieve levenscategorieën op als subject en object omvattende structuren. Als zodanig zijn ze bepalend ('bestimmend') voor de wijze waarop subject en object op elkaar 'afgestemd' zijn. De stemming kan met andere woorden worden opgevat als een primordiale 'uitleg' van de wereld, op grond waarvan de (subjectieve) levensbeschouwelijke *interpretatie* van leven en wereld eerst mogelijk wordt (vgl. GS V, 379).

Op het fundament van de - op een bepaalde wijze gestemde - levenservaring ontwikkelt zich een bepaalde wereld- en levensbeschouwing (GS VIII, 82). Ten aanzien van de wereldbeschouwing onderscheidt Dilthey vervolgens drie structurelementen: "Diese Struktur ist jedesmal ein Zusammenhang, in welchem auf der Grundlage eines Weltbildes die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden" (GS VIII, 82; vgl. GS VII, 298). Dilthey verbindt de drie elementen vervolgens met de drie dimensies van de psychische structuur, die in het voorgaande uitgebreid is besproken: op basis van het "gegenständliche Auffassen" ontstaat een wereldbeeld, dat door het gevoel op een bepaalde wijze wordt gewaardeerd en in het willen met bepaalde doeleinden wordt verbonden. "Und so", merkt Dilthey op, "sind auch die Weltanschauungen regelmäßige Gebilde, in welchen diese Struktur des Seelenlebens sich ausdrückt" (GS VIII, 83; vgl. GS V, 380; GS VII, 49). De wereldbeschouwing is zo een werkingssamenhang in de in § 3.2.1 van dit hoofdstuk besproken zin. Als zodanig biedt de wereldbeschouwing "ein umfassendes Lebensplan, ein höchstes Gut, oberste Normen des Handelns, ein Ideal der Gestaltung des persönlichen Lebens und der Gesellschaft" (GS VIII, 84). Als werkingssamenhang is de wereldbeschouwing dus geen statisch bouwwerk, maar een dynamische, levende structuur, die ons leven vorm en duurzaamheid geeft. Dilthey besluit zijn analyse van de structuur van de wereldbeschouwing als volgt: "Das ist die Struktur der Weltanschauung. Was im Lebensrätsel verworren, als ein Bündel von Aufgaben enthalten ist, wird hier in einen bewußten und notwendigen Zusammenhang von Problemen und Lösungen erhoben; dieser Fortgang erfolgt in gesetzmäßig von innen bestimmten Stufen: daraus folgt, daß jede Weltanschauung eine Entwicklung hat und in dieser zur Explikation des in ihr Enthaltenen gelangt: so empfängt sie Dauer, Festigkeit und Macht, allmählich, im Verlauf der Zeit: sie ist ein Erzeugnis der Geschichte" (GS VIII, 84).

Voordat ik deze paragraaf besluit, wil ik nog twee opmerkingen maken. In de eerste plaats grenst Dilthey de wereldbeschouwing nadrukkelijk af van de wetenschap. Waar de wetenschap zich richt op in de ervaring gegeven verschijnselen, tracht de wereldbeschouwing de zin en betekenis "eines unfäßlich Gegebenen" op

metaforische wijze te vatten. In de metaforische uitdrukking van de wereldbeschouwing wordt gepoogd het onbegrijpelijke begrijpelijk te maken door het in een (zintuiglijk) beeld tegenwoordig te stellen (GS VIII, 82, 145). Deze zintuiglijke beelden stemmen overeen met Kants esthetische ideeën in de zin dat het voorstellingen zijn die veel te denken geven zonder dat een bepaald begrip eraan beantwoordt (zie § 4.2.3 van hoofdstuk 2).

In de tweede plaats wil ik opmerken dat Dilthey de drie structurele componenten van de wereldbeschouwing enkele malen aanduidt als lagen, die elkaar vooronderstellen, waarbij hij het voorwerpelijke opvatten (resultierend in het wereldbeeld) de meest fundamentele laag noemt, waaraan in de gevoelens van "Lust und Unlust, Gefallen und Mißfallen, Billigung und Mißbilligung" een waardering wordt toegekend en waarmee tenslotte in de wilsbepalingen doeleinden worden verbonden (GS VIII, 82). In de bespreking van Diltheys analyse van de psychische samenhang merkte ik al op dat deze visie niet strookt met Diltheys uitgangspunt dat de drie structurele constituenten van deze samenhang 'gelijkoorspronkelijk' zijn (zie § 3.3.1 van dit hoofdstuk; vgl. DDM 332; vgl. Bollnow 1967, 73; Makkreel 1975, 350). Ook de drie constituenten van de wereldbeschouwing kunnen beter als gelijkoorspronkelijke constituenten dan als 'lagen' worden beschouwd. Zeker ook, omdat Dilthey, zoals we hierna nog zullen zien, de drie typen van de filosofische wereldbeschouwing verbindt met een relatieve dominantie van telkens één van de drie psychische dimensies. In *Das Wesen der Philosophie*, waarin Dilthey eveneens de relatie tussen de psychische structuur en de wereldbeschouwing aan de orde stelt, is van een dergelijke lagentheorie overigens geen sprake (GS V, 380).

4.2.1 Religieuze, artistieke en filosofische wereldbeschouwing

Ten aanzien van de wereldbeschouwing onderscheidt Dilthey zoals gezegd drie verschillende vormen, die in de religie, de kunst en de filosofie tot uitdrukking komen. Deze driedeling herinnert aan die van Hegels filosofie van de absolute geest (vgl. § 2.1.2 van hoofdstuk 3). Maar ofschoon Dilthey soms ook over *stadia* in de ontwikkeling van de wereldbeschouwing spreekt - die overigens niet overeenstemmen met die van Hegel, aangezien Dilthey de religie als de oudste vorm beschouwt en niet de kunst - onderstreept hij dat er hierbij geen sprake is van een aflossing (zie bijv. GS VIII, 90; GS V, 389). De filosofie is voor Dilthey anders dan voor Hegel niet een laatste, omvattende synthese van deze ontwikkeling, maar slechts één, en zoals we nog zullen zien in bepaalde opzichten zelfs inferieure, wijze om onze levenservaring te interpreteren. Religie, kunst en filosofie zijn gelijkoorspronkelijke interpretaties van de wereld, die zich in de loop van het

historische proces - in Europa vanaf de Griekse cultuur - steeds verder hebben gedifferentieerd (GS V, 347). Overigens is volgens Dilthey de scheidslijn tussen deze vormen van wereldbeschouwing vaak moeilijk te trekken, omdat zij elkaar steeds wederzijds doordringen. Zo worden religies volgens Dilthey steeds gekenmerkt door een tendens de religieuze ervaringen in begrippen te vatten en zijn de religieuze ervaringen vaak nauw verstrengeld met esthetische rituelen, zoals bijvoorbeeld in de christelijke liturgie (GS V, 387, 399). Dilthey noemt ook het voorbeeld van de filosofie van Nietzsche, waarin kunst en filosofie op onlosmaakbare wijze zijn verweven (GS VIII, 151). Dat religie, kunst en filosofie nooit volstrekt te scheiden zijn betekent vanzelfsprekend niet dat we ze in het geheel niet zouden kunnen onderscheiden.⁴¹

De *religieuze* wereldbeschouwing heeft haar oorsprong in de religieuze ervaring, die door Dilthey wordt aangeduid als "Verkehr mit dem Unsichtbaren" (GS V, 382). In dit verkeer ervaart de mens een niet in begrippen te vatten dimensie die zijn leven bepaalt: "In den Erfahrungen des religiösen Verkehrs findet sich der Mensch bestimmt durch ein Dynamisches, das unerforschlich und innerhalb des sinnlichen Kausalnexus unbeherrschbar ist" (GS V, 385). Kenmerkend voor de religie acht Dilthey dat ze slechts hen aanspreekt die dit verkeer op persoonlijke wijze hebben ervaren: "Religiosität ist subjektiv, in den sie bestimmenden Erlebnissen partikular, ein Unauflösliches, höchst Persönliches ist in ihr, das jedem, der nicht an den Erlebnissen teilnimmt, als 'eine Torheit' erscheinen muß" (GS V, 390). Op basis van deze hoogst persoonlijke ervaring ontstaan een specifiek religieus wereldbeeld en religieuze waarderingen van het leven en specifieke doelstellingen. Daarbij ontwikkelt de mens ook "die Technik, dies Unfaßliche, durch physische Tätigkeit nicht zu Beherrschende durch seine Gebete, seine Gaben, seine Unterordnung zu beeinflussen" (GS VIII, 88). Het religieuze wereldbeeld vindt zijn uitdrukking in specifieke symbolen, waarin het onzichtbare op metaforische wijze een zintuiglijke uitdrukking krijgt (GS VIII, 29). Dilthey merkt op dat religieuze wereldbeschouwingen in hun ontwikkeling tenderen naar een begrippelijke uitleg van de religieuze ervaringen (GS V, 387-8). Deze tendens hangt volgens Dilthey nauw samen met de maatschappelijke differentiatie, waarbij priesterkassen ontstaan, die zich gaan toeleggen op de uitleg van de religieuze symbolen (GS V, 383, GS VIII, 29, 88). Deze tendens is heel duidelijk zichtbaar in het Christendom, waarin de "Dogmen ersten Grades" (zoals die van de schepping, de zondeval, de openbaring Gods, de gemeenschap met God, het offer en de verlossing), die hun oorsprong hebben in geheel andere regionen dan het verstand, in de scholastiek worden aangevuld met een filosofische bezinning op

41. In de volgende alinea's verwijs ik behalve naar de uiteenzetting in *Die Typen der Weltanschauung* en de voorstudie daarvan ook naar Diltheys uitvoerige uiteenzetting van de drie vormen van de wereldbeschouwing in *Das Wesen der Philosophie*.

deze ervaringen, waardoor er "Dogmen zweiten Grades" zijn ontstaan (GS V, 388-9, vgl. 29). Deze kunnen volgens Dilthey de oorspronkelijke, persoonlijke ervaringen echter niet vervangen (GS V, 388, GS VIII, 90). Ze zijn veeleer het tragische noodlot van iedere religie, aangezien ze van de levende religieuze ervaring abstraheren en verstrikt raken in onoplosbare antinomieën (GS VIII, 29, GS V 389).

De *artistieke* wereldbeschouwing heeft zich volgens Dilthey in nauwe samenhang met de religie ontwikkeld: "Der religiöse Stoffkreis ist ihr nächster Gegenstand; Zwecke der religiösen Gemeinschaft machen in Architektur und Musik sich geltend; in diesem Zusammenhang hat die Kunst den Gehalt der Religiosität in die Äternität erhoben, in welcher die vergänglichen Dogmen verschwinden, und aus diesem Gehalt ist die innere Form der erhabenen Kunst hervorgegangen, wie das die religiöse Epik des Giotto in der Malerei, die große kirchliche Architektur und die Musik von Bach und Händel beweisen" (GS VIII, 91). Kenmerkend voor de kunst is volgens Dilthey dat zij betekenisvolle relaties in de levenssamenhang expliciteert. In de bespreking van Diltheys 'Erlebnis'-begrip in § 3.1 van dit hoofdstuk werd reeds kort ingegaan op de wijze waarop dit geschiedt. In *Die Typen* formuleert Dilthey het als volgt: "Die Bedeutsamkeit des Kunstwerks liegt darin, daß ein singuläres, in den Sinnen Gegebenes aus dem Nexus des Erwirktsseins und Wirkens ausgesondert und zum ideellen Ausdruck der lebensbezüge erhoben wird, wie sie aus Farbe und Gestalt, Symmetrie und Proportion, Tonverbindungen und Rhythmus, seelischem Vorgang und Geschehnis zu uns sprechen ... Indem sie ein Geschehnis aus dem Nexus der Willensbezüge herauslöst und seine Repräsentation in dieser Welt des Scheins zu einem Ausdruck der Natur des Lebens umbildet, befreit sie die Seele von der Last der Wirklichkeit und offenbart ihr zugleich deren Bedeutung" (GS VIII, 91-2).

De specifieke wijze waarop de kunst de betekenis van het leven articuleert onderscheidt haar van de filosofische wereldbeschouwing. De scheppende explicatie van de kunst vindt allereerst niet plaats door begrippen, maar komt voor alles tot uitdrukking in de vorm van het kunstwerk. De betekenis van de kunst "wird nicht im Hineinlegen einer Lebensanschauung in das Kunstwerk zu suchen sein, sondern in der inneren Form der künstlerischen Gebilde" (GS VIII, 91-2). De kunst "hat alle Mittel dazu, diese Bedeutsamkeit sehen zu lassen, ohne sie auszusprechen" (GS V, 394). "Das Geschehnis wird so zum Symbol, aber nicht für einen Gedanken, sondern für einen im Leben geschauten Zusammenhang" (GS VIII, 93). In de tweede plaats wordt de artistieke schepping gekenmerkt door een nauwe verstrengeling van voorwerpelij opvatten, wilsmotieven en gevoel: "Der Philosoph ist um so wissenschaftlicher, je mehr er die Verhaltensweisen sauber trennt und die Anschauung zerlegt: der Dichter schafft aus der Totalität seiner Kräfte" (GS V, 396). In de derde plaats wordt de artistieke articulatie van beteke-

nis gekenmerkt door een bijzondere vrijheid ten aanzien van de facticiteit van het leven: "Am freiesten aber walten die Dichter. Selbst die festen Beziehungen zur Wirklichkeit lösen sich in ihrem Spiel mit Stimmungen und Gestalten" (GS V, 377; vgl. GS VIII, 151).

Voor al in dit laatste kenmerk ligt volgens Dilthey de grote betekenis van de kunst voor het leven. Het kunstwerk maakt het ons mogelijk de radicale eendigheid van onze ervaringen partieel te overstijgen: "So offenbart die Geschichte der Dichtung die unendlichen Möglichkeiten, das Leben zu fühlen und zu gewahren, die in der menschlichen Natur und ihren Beziehungen zur Welt enthalten sind. Das religiöse Verhältnis, das Gemeinden bildet und Traditionen schafft, der Charakter des philosophischen Denkens, der in der Kontinuität fester Begriffsbildung sich äußert, wirken auf die Umgrenzung der Weltanschauung zu festen Typen: der Dichter ist auch darin der wahre Mensch, daß er sich der Wirkung des Lebens auf ihn frei überläßt" (GS V, 397). Net zoals dit bij de religie het geval was, is ook de artistieke ervaring vaak een voorbereiding op de filosofische wereldbeschouwing. Zowel in Griekenland als in de Renaissance werd de filosofische bezinning volgens Dilthey in sterke mate gevoed door de kunst. Dilthey stelt echter vast dat in de hooggecivileerde cultuur de esthetische wereldbeschouwing steeds meer wordt overvleugeld door "die Disziplin des Denkens" (GS V, 398). Deze vaststelling stemt Dilthey droef, aangezien de kunst "das Ideal einer höheren Menschheit freier, heiterer und menschlicher aus[sprach], als Philosophie es jemals vermag" (GS V, 398).

De *filosofische* wereldbeschouwing onderscheidt zich nu volgens Dilthey van de religieuze en de artistieke wereldbeschouwing door haar aanspraak op algemeenheid en universaliteit en door haar praktische pretenties: "Sie ist im Unterschied von der religiösen universal und allgemeingültig. Und im Unterschied von der dichterischen ist sie eine Macht, die reformatorisch auf das Leben wirken will" (GS V, 400; vgl. 345-6). Tot het wezen van de filosofische wereldbeschouwing behoort verder dat zij de grondstemming waarop zij is gebaseerd in een begrippelijk systeem articuleert: "Wenn die Weltanschauung begrifflich erfaßt, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben wird, so nennen wir sie Metaphysik" (GS V, 401; vgl. GS VIII, 32, 94, GS IV, 200).

4.2.2 De typologie van de filosofische wereldbeschouwingen

Het grote probleem waar de filosofische wereldbeschouwingen mee kampen, is nu volgens Dilthey gelegen in hun aanspraak op algemeenheid. Er bestaat volgens hem een onoplosbare tegenspraak tussen deze aanspraak en het historisch bewustzijn van de veelheid van filosofische systemen: "Unter den Gründen,

welche dem Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme. Zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein von der grenzenlosen Mannigfaltigkeit derselben und dem Anspruch eines jeden von ihnen auf Allgemeingültigkeit besteht ein Widerspruch, welcher viel stärker als jede systematische Beweisführung den skeptischen Geist unterstützt. Grenzenlos chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus. In jeder Zeit, seitdem sie sind, haben sie einander ausgeschlossen und bekämpft. Und keine Hoffnung zeigt sich, daß eine Entscheidung unter ihnen herbeigeführt werden könnte" (GS VIII, 75; vgl. 3-7).

Dat Dilthey de hoop tegensprekt dat de strijd tussen de filosofische wereldbeschouwingen ooit kan worden opgelost hoeft, op grond van zijn analyse in het tweede boek van de *Einleitung*, niet te verbazen. Aangezien volgens hem iedere metafysica onvermijdelijk op antinomieën stuit, kan geen enkel metafysisch systeem zijn superioriteit ten opzichte van de andere staande houden. Steeds opnieuw worden zij door hun opvolgers weerlegd. De conclusie kan voor Dilthey niet anders luiden dan dat iedere metafysica, als een door een specifieke historische grondstemming gedragen wereldbeschouwing, noodzakelijk een historisch begrensde verschijning vormt: "Das historische Bewußtsein erweist immer deutlicher die Relativität jeder metaphysischen oder religiösen Doktrin, die im Verlauf der Zeit aufgetreten ist" (GS VIII, 194). Terwijl dit pluralisme voor de artistieke wereldbeschouwing en de persoonlijke religiositeit in principe niet problematisch is, betekent het volgens Dilthey de doodsteek voor iedere metafysica, aangezien de aanspraak op algemeengeldigheid er immers inherent aan is.

Dit betekent niet dat Dilthey de waarde van de filosofische wereldbeschouwing zou ontkennen. Zoals iedere vorm van wereldbeschouwing helpt ook de filosofische de mens zich te *oriënteren* in het door ondoorgrondelijke raadsels gekenmerkte leven (vgl. § 4.4 van hoofdstuk 2). Iedere filosofische wereldbeschouwing werpt echter onvermijdelijk slechts licht op één bepaalde zijde van het veelzijdige levensraadsel. "Das Leben ist nicht nur lückenhaft in unserer Erfahrung gegeben, sondern es ist mehrseitig, Gegensätze treten an ihm auf, welche unser Denken über dasselbe hervorrufen, und bei dem Versuch, sie in Begriffen zusammenzudenken, werden diese Gegensätze zu Widersprüchen ... In keinem Lösungsversuch können die verschiedenen Seiten dieser Gegensätze zugleich berücksichtigt werden. In keinem können alle Probleme gleichmäßig aufgelöst werden" (GS VIII, 147; vgl. 69).⁴²

In tegenstelling tot de metaforische uitdrukking van het religieuze symbool

42. "Wir können die Welt nur unter einer der Grundkategorien auffassen. Wir können gleichsam immer nur eine Seite unseres Verhältnisses zu ihr gewahren - nie das ganze Verhältnis, wie es durch den Zusammenhang dieser Kategorien bestimmt würde" (GS V, 405).

en de artistieke metafoor, die veel te denken geven zonder volledig in een begrip te kunnen worden gevat, betaalt de filosofische wereldbeschouwing de door haar nagestreefde begrippelijke helderheid en eenduidigheid met een onvermijdelijke eenzijdigheid. Filosofische wereldbeschouwingen maken daarom altijd slechts een deel van 'de waarheid omtrent het leven' uit. En aan het eind van het overzicht van de ontwikkeling van de westerse filosofie in het eerste deel van *Das Wesen der Philosophie* merkt Dilthey op: "In diesem historischen Zusammenhang ist die Leistung jeder einzelnen philosophischen Position die Verwirklichung einer Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen; jede brachte einen Wesenszug der Philosophie zum Ausdruck, und sie wies zugleich durch ihre Begrenzung auf den teleologischen Zusammenhang, in dem sie bedingt ist - als Teil eines Ganzen, in welchem allein die ganze Wahrheit ist" (GS V, 365).

Voor Dilthey heeft de chaotische menigvuldigheid van de filosofische systemen echter niet het laatste woord. Volgens hem laten de filosofische wereldbeschouwingen zich opdelen in drie typen, die teruggevoerd kunnen worden op de drie dimensies van de beleving: het kenvermogen, de wil en het gevoel.⁴³ Volgens Dilthey is bij iedere filosofische wereldbeschouwing één van deze dimensies het uitgangspunt. Dilthey onderscheidt zo tussen *naturalistische* wereldbeschouwingen, die zich laten leiden door het verstand en een uitdrukking zijn van een primair theoretische verhouding tot het leven, *subjectief-idealistische* wereldbeschouwingen, die hun uitgangspunt vinden in de wil en gekenmerkt worden door een praktisch-morele gerichtheid, en *objectief-idealistische* wereldbeschouwingen, die hun uitgangspunt vinden in het gevoel (GS VIII, 100-18; vgl. GS V 402-404).⁴⁴

Alvorens deze typen kort toe te lichten, wil ik de twee verschillende, in § 4 van hoofdstuk 5 onderscheiden betekenissen van het begrip 'type' kort in herinnering te roepen. Zoals we daar zagen, gebruikt Dilthey dit begrip in de *Ideen* in

43. Marquard heeft er in een interessant artikel op gewezen dat Diltheys typologie teruggrijpt op eerdere typologieën van zijn leermeester Trendelenburg, Fichte, Schelling en - als vroegste - tenslotte Kant. Bij Kant gaat het daarbij om de driedeling dogmatisme, skepticisme en criticisme. Opvallend is volgens Marquard dat deze typen, die door Kant nog begrepen werden als een opeenvolging van stadia (vgl. Kants *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in: *Theorie-Werkausgabe*, VI, 585-685), bij Dilthey complementair dus gelijkwaardig zijn geworden. Hierin ziet Marquard de triomf van het historisch bewustzijn (Marquard 1982, 109-110). Toch stelt ook Fichte in de 'Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre' uit 1797 reeds in het kader van de door hem onderscheiden typen metafysica (door hem aangeduid als dogmatisme, skepticisme en idealisme) dat "in spekulativer Rücksicht beide Systeme [bedoeld zijn: dogmatisme en idealisme] von gleichem Werte zu sein scheinen", zodat de keuze voor een van beide afhankelijk is van het karakter dat men bezit (Fichte, SW I, 431, 434; vgl. § 1 van hoofdstuk 1).

44. Dilthey past deze driedeling overigens niet alleen toe op de metafysische systemen, maar ook op de religie en de poëzie (vgl. GS VIII, 87v.).

een aan de biologische morfologie ontleende betekenis. De door hem onderscheiden typen worden opgevat als (louter kwantitatieve) variaties op een vaste, onveranderlijke structuur. Zoals we opmerkten laat deze opvatting van het type zich moeilijk rijmen met Diltheys genetisch-structuralistische en hermeneutische uitgangspunten. Meer in overeenstemming met deze uitgangspunten, zo argumenteerden we, is de betekenis die Dilthey in zijn esthetische geschriften aan dit begrip geeft. In deze geschriften wordt het type immers niet opgevat als een onveranderlijke eenheidsvorm, die slechts door het verstand hoeft te worden *herkend*, maar als een *wezensstructuur* die door de dichterlijke verbeelding aan de hand van individuele gevallen scheppend wordt gearticuleerd en die ons in staat stelt in de bonte menigvuldigheid der verschijnselen een bepaalde ordening aan te brengen. Dit 'wezen', zo kan daar nu op basis van de voorgaande analyse van het verstaan aan worden toegevoegd, is geen onveranderlijke entiteit, maar ontwikkelt zich in de loop van de geschiedenis. Zo is bijvoorbeeld de romantische liefde een type, dat sinds zijn ontstaan in de Romantiek belangrijke wijzigingen heeft ondergaan (vgl. Rinkleff 1985). Ofschoon Dilthey zich ook in zijn latere geschriften nog niet volledig heeft losgemaakt van de biologisch-morfologische opvatting van het type (zie bijv. GS V, 380), heeft de hermeneutische daarin toch duidelijk de overhand. Zo herhaalt Dilthey in de geschriften waarin hij zijn leer van de wereldbeschouwingen uiteenzet, keer op keer, dat iedere bepaling van deze typen een onvermijdelijk provisorisch karakter bezit (GS VIII, 86, 99, 150). Immers, zolang de menselijke geschiedenis niet tot een eind komt, ontwikkelt ieder van de drie typen zich verder en worden steeds nieuwe mogelijkheden van de menselijke natuur tot uitdrukking gebracht en gereflecteerd.

Tegen de achtergrond van deze opmerkingen zal ik nu kort ingaan op Diltheys analyse van de door hem onderscheiden typen van de wereldbeschouwing. Kenmerkend voor *naturalistische* wereldbeschouwingen - als voorbeeld noemt Dilthey die van Democritus, de school van Epicurus, Hobbes, Comte en de verschillende moderne materialistische en positivistische bewegingen (GS V, 402) - is dat zij de mens opvatten als een deel van de natuur en als zodanig onderworpen aan haar wetten. Voor dit type is "der Prozeß der Natur die einzige und die ganze Wirklichkeit; außer ihm besteht nichts; das geistige Leben ist nur formal als Bewußtsein nach den in diesem enthaltenen Eigenschaften von der physischen Natur unterschieden, und diese inhaltlich leere Bestimmtheit des Bewußtseins geht aus der physischen Wirklichkeit nach Naturkausalität hervor" (GS VIII, 101). Hoewel de vruchtbaarheid van de naturalistische wereldbeschouwingen niet kan worden ontkend, leidt hun mechanistische uitgangspunt volgens Dilthey tot onoplosbare antinomieën, bijvoorbeeld met betrekking tot de verklaring van de relatie tussen denken en zijn en in hun pogingen verschijnselen als moraliteit te verhelderen.

In de *subjectief-idealistische* wereldbeschouwingen - Dilthey noemt o.a. Plato,

Aristoteles, Cicero, de Middeleeuwse christelijke filosofen, Kant, Fichte, Maine de Biran en Carlyle, Bergson en James als voorbeeld (GS V, 402; GS VIII, 107, 111) - wordt juist alle nadruk gelegd op het de empirische werkelijkheid transcenderende wilsvermogen van de mens. In deze wereldbeschouwingen wordt de menselijke geest geprojecteerd op het universum en ontstaan begrippen als 'God' 'schepping' en 'soevereine subjectiviteit' (GS V, 403). Ook wanneer gepoogd wordt deze geest filosofisch en algemeen geldig te funderen ontstaan onoplosbare antinomieën, maar dat is net als bij de andere typen geen beletsel voor haar verdere ontwikkeling: "Seine Macht ist unzerstörbar, und nur seine Formen und Beweise wechseln" (GS VIII, 111).

In de *objectief-idealistische* wereldbeschouwingen tenslotte - als voorbeeld worden o.a. Heraclitus, de Stoa, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher en Hegel genoemd (GS V, 402) - wordt de wereld primair geïnterpreteerd vanuit het gevoel, waardoor er een "ästhetische Konzeption des Universums" ontstaat. (GS VIII, 116). "Wir nennen ein Verhalten kontemplativ, beschaulich, ästhetisch oder künstlerisch, wenn das Subjekt in ihm gleichsam ausruht von der Arbeit des naturwissenschaftlichen Erkennens und des Handelns, das im Zusammenhang unserer Bedürfnisse, der so entstehenden Zwecke und deren äußeren Verwirklichung verläuft. In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von universeller Sympathie" (GS VIII, 114). Hoewel Dilthey zich het meest voelt aangetrokken door dit laatste, naar pantheïsme neigende type wereldbeschouwing⁴⁵ - de 'Weltanschauungslehre', waarin op beschouwelijke wijze de verschillende typen wereldbeschouwing worden vergeleken vormt een schoolvoorbeeld van een dergelijke wereldbeeld - stelt hij dat de verschillende typen kunnen worden beschouwd als *complementaire* interpretaties van de wereld: "So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus. Jede ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammenzuschauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl uns zu erblicken" (GS VIII, 224).

45. Dit maakt duidelijk waarom Dilthey, in weerwil van zijn duidelijke verwantschap met het ontologische en kentheoretische project van Kant, op wereldbeschouwelijk vlak minder affiniteit voelt met Kant dan met denkers die tot het objectief-idealistische typen behoren, zoals Schleiermacher. Overigens merken we in noot 15 van hoofdstuk 3 op dat Dilthey wel van mening is, dat Kants transcendentiaal filosofie een belangrijke invloed heeft uitgeoefend op het romantische pantheïsme.

Als er één kwestie is waarover in de secundaire literatuur over Dilthey de meningen verschillen en zelfs lijnrecht tegenover elkaar staan, dan is het wel de vraag of Diltheys leer van de wereldbeschouwingen nu moet worden opgevat als de radicale consequentie van het kennistheoretische en normatieve relativisme van de historische school (zie § 2.4.3 van hoofdstuk 3), of juist als een overwinning op dit relativisme. In het volgende hoofdstuk zullen we bijvoorbeeld zien dat terwijl Rickert en Husserl Dilthey scherp kritiseren vanwege zijn op nihilisme uitlopende relativisme, Gadamer van mening is dat Diltheys positie zo absolutistisch is, dat het vraagstuk van het relativisme niet eens werkelijk door hem kan worden gesteld.⁴⁶ Ik denk dat er in deze niet zelden verwarrende discussie veel aan duidelijkheid kan worden gewonnen, wanneer we het onderscheid tussen transcendente *uitgangspunten* en transcendente *structuren*, dat ik in § 2.3 van hoofdstuk 4 heb gemaakt, ook hier in gedachten houden. Dat onderscheid stelt ons niet alleen in staat Diltheys positie ten opzichte van het relativisme-vraagstuk op een overzichtelijke wijze in kaart te brengen, maar helpt ons ook om de relatie tussen transcendentiaalfilosofie en wereldbeschouwing te verhelderen.

Dat Dilthey van mening is dat de transcendente structuren van de ervaring relatief zijn, behoeft mijns inziens na de voorafgaande reconstructie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* weinig betoog. Alle menselijke uitspraken over hoe de wereld feitelijk in elkaar zit, over goed en kwaad en over schoonheid en lelijkheid zijn steeds relatief ten opzichte van de ervaringsstructuur die aan deze uitspraken ten grondslag ligt. Tot zoverre is Diltheys positie niet principieel verschillend van die van Kant. Omdat Kant er echter vanuit gaat dat alle mensen dezelfde transcendente ervaringsstructuur delen, werd dit relativisme bij hem nog niet tot probleem (zie § 5.1 van hoofdstuk 2). Aangezien Dilthey echter van mening is dat transcendente ervaringsstructuren zich in de loop van de geschiedenis ontwikkelen, ontstaan er verschillende wereldbeschouwingen, die ieder relatief moeten worden genoemd ten aanzien van het historische proces dat hen draagt.

Nu wordt er wel tegen het relativisme ingebracht dat het zichzelf weerlegt, omdat het vooronderstelt dat de eigen uitspraken allerminst relatief zijn, maar een absolute geldigheid claimen. Tegen deze kritiek kunnen twee argumenten worden ingebracht. Het eerste luidt dat we, zoals hierboven aangekondigd, een onderscheid moeten maken tussen uitspraken die *binnen* een bepaalde ervaringsstructuur worden gemaakt en uitspraken *over* deze ervaringsstructuren. Of, toegespitst

46. Zie voor een overzicht van de verschillende interpretaties met betrekking tot Diltheys positie ten aanzien van het relativisme-vraagstuk Bianco 1985 en Makkeel en Scanlon 1987, 73-121.

op de leer van de wereldbeschouwingen: tussen wetenschappelijke, morele en esthetische uitspraken die *binnen* een bepaalde wereldbeschouwing worden gemaakt en *transcendentale* uitspraken *over* wereldbeschouwingen. Wanneer we dit onderscheid maken, dan zou men zonder zichzelf tegen te spreken, kunnen claimen dat *alle* wetenschappelijke, morele en esthetische uitspraken en handelingen relatief zijn. We kunnen dan immers argumenteren dat de *transcendentale* uitspraak dat al onze wetenschappelijke, morele en esthetische uitspraken steeds een bepaalde wereldbeschouwing vooronderstellen, van een geheel andere orde is dan de uitspraken waarover dit wordt opgemerkt.⁴⁷

Zowel Kant als Dilthey laten het genoemde onderscheid in hun terminologie helder tot uitdrukking komen, wanneer ze hun transcendentale analyse van de metafysica en wereldbeschouwing respectievelijk aanduiden als een "Metaphysik der Metaphysik" en een "Philosophie der Philosophie". Als transcendentiaalfilosofen vragen zowel Kant als Dilthey terug naar de *mogelijkheidsvoorwaarden* van metafysische en wereldbeschouwelijke uitspraken. Dilthey sluit bij zijn oplossing van de tegenspraken tussen de filosofische wereldbeschouwingen expliciet aan bij Kants analyse van de antinomieën: "Eine Antinomie ist auf dem Boden, auf dem sie entstanden ist, nicht auflösbar. Kann man die Auflösung auf dem Boden der natürlichen Voraussetzungen nicht gewinnen, unter denen sie besteht, so muß das Denken rückwärts durch Aufhebung dieser Voraussetzungen. So Kant mit Raum, Zeit, Kausalität. Die Auflösung liegt hier darin, daß die Philosophie sich den Zusammenhang der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme mit der Lebendigkeit zum Bewußtsein bringt: *Die Weltansichten bleiben aufgehoben!*" (GS VIII, 7-8). Zo opgevat zou men kunnen zeggen dat Diltheys leer van de wereldbeschouwingen, in weerwil van de erkenning van de relativiteit van de verschillende wereldbeschouwingen dit relativisme overwint. Het historisch bewustzijn van de eindigheid en relativiteit van iedere wereldbeschouwing is om die reden voor Dilthey geen noodlottig bewustzijn, maar de laatste stap in de bevrijding van de mens: "Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jede menschlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei von Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und

47. Daarbij mogen we niet vergeten dat de (impliciet) geclaimde algemeenheid van de transcendentale uitgangspunten in zekere zin grondeloos is, omdat eerst op grond van deze uitgangspunten gesproken kan worden in termen van gegrond en ongegrond (zie § 2.3 van hoofdstuk 4).

evenso nemen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß. Etwas, was nicht weggetäuscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend" (GS VII, 290-1; vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4). Daarom kan Dilthey in *Das Wesen der Philosophie* ook concluderen: "Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltensweisen des Geistes die eine Realität der Welt für uns da ist" (GS V, 406). "Das historische Bewußtsein zerbricht die letzten Ketten, die Philosophie und Naturforschung nicht zerreißen konnten. Der Mensch steht nun ganz frei da" (GS VIII, 225).

Nu merkten we echter in § 2.3 van hoofdstuk 4 op, dat de notie van historiciteit van het denken uiteindelijk niet alleen de transcendentale ervaringsstructuren raakt. Het uitgangspunt van de KhV, de "*Anwendung des geschichtlichen Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte*" (GS VIII, 7), laat ook de transcendentale uitgangspunten van deze kritiek niet onberoerd. Omdat de formulering van de transcendentale uitgangspunten altijd plaatsvindt *binnen* een bepaald 'historisch apriori', dient ook te worden toegegeven dat de formulering van deze uitgangspunten historisch is bepaald en derhalve relatief. We merkten hierboven reeds op, dat Dilthey bij zijn formulering van zijn typologie van de wereldbeschouwingen voortdurend het provisorische karakter ervan formuleert. De indeling in naturalistische, subjectief-idealistische en objectief-idealistische typen vertoont inderdaad een onmiskenbaar negentiende-eeuwse signatuur. Wie vandaag zo'n typologie zou willen opstellen (in § 3.2 van hoofdstuk 9 zal ik daartoe een poging ondernemen), zal ongetwijfeld een andere terminologie kiezen om de transcendentale uitgangspunten uit te drukken dan Dilthey. En een dergelijke herformulering brengt onvermijdelijk bepaalde wijzigingen aan in deze uitgangspunten. In § 2.1 van hoofdstuk 1 vergeleek ik dit historische karakter van de fundering met het planksgewijze vervangen van de bodem van een schip op volle zee.

Dit laatste brengt me bij het tweede argument dat tegen de hierboven genoemde anti-relativisme kritiek kan worden ingebracht. Ofschoon beargumenteerd werd dat het relativisme zonder tegenspraken een algemeen geldigheid voor zijn meta-uitspraken *kan* claimen, gaat Diltheys relativisme een belangrijke stap verder, wanneer het erkent dat de algemeen geldigheid van zijn meta-uitspraken onvermijdelijk slechts een *geclaimde* algemeen geldigheid is, met als gevolg dat deze uitspraken in de toekomst - wanneer zich daarvoor goede gronden zouden aandienen - mogelijk moeten worden herzien. Er is dus, zo luidt het antwoord op de genoemde anti-relativisme kritiek, bij Dilthey in laatste instantie in het geheel

geen sprake van absolute claims.

De toevoeging 'in laatste instantie' in de laatste zin is essentieel. Dilthey merkt namelijk herhaaldelijk op dat het mensonmogelijk is om voortdurend te leven in het bewustzijn van de relativiteit van onze meest fundamentele uitgangspunten. Wanneer we dit besef voortdurend tot ons zouden toelaten zou ieder handelen en ieder denken worden verlamd. De door Dilthey geclaimde oneindigheid van het metafysisch bewustzijn komt vooral daarin tot uitdrukking, dat de mens om te kunnen leven met zijn fundamentele eindigheid wel moet denken en handelen *alsof* hij eeuwige waarheden en waarden schept. Wanneer het historisch bewustzijn van de relativiteit van menselijke aangelegenheden groeit, krijgt de latente spanning tussen het historisch bewustzijn en de oneindige metafysische scheppingskracht een tragische dimensie: "Der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, daß er, was er schafft, aus dem Fluß der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller. Hierin liegt der ewige Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein. Es ist jenen natürlich, das Vergangene vergessen zu wollen und das zukünftige Bessere nicht zu achten: dieses aber lebt in dem Zusammenfassen aller Zeiten, und es gewahrt in allem Schaffen des einzelnen die diesem mitgegebene Relativität und Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch ist das eigenste still getragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie. Denn in dem Philosophen der Gegenwart trifft das eigne Schaffen zusammen mit dem geschichtlichen Bewußtsein, da seine Philosophie heute ohne dieses nur ein Bruchteil der Wirklichkeit umfassen würde. Sein Schaffen muß sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt" (GS V, 364).

Op dit punt zien we opnieuw een sterke overeenkomst tussen Dilthey en Nietzsche. In de bespreking van *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* merkten we op dat een overmaat van historisch bewustzijn volgens Nietzsche een onherstelbare schade kan berokkenen aan de gezondheid van een mens, een volk of een cultuur (zie § 5.2 van hoofdstuk 6). Nietzsches analyse kan ons helpen Diltheys geciteerde uitspraak beter te begrijpen. Volgens Nietzsche is "*das Unhistorische und das Historische ... gleichermaassen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig*" (KSA 1, 252). Tegen de ziekte van een overmaat aan historisch bewustzijn helpen volgens Nietzsche slechts de medicijnen van het *onhistorische* en het *bovenhistorische*: "Mit dem Worte 'das Unhistorische' bezeichne ich die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen; 'überhistorisch' nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu *Kunst* und *Religion*" (KSA 1, 330). Zonder de onhistorische kunst om te kunnen vergeten is

geluk onmogelijk: "Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessen-können oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann ... der wird nie wissen, was Glück ist und noch schlimmer: er wird nie etwas thun, was Andere glücklich macht. Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Ströme des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben" (KSA 1, 250). Het onhistorische kan volgens Nietzsche in het geval van de mens echter nooit het laatste woord hebben; zijn leven speelt zich af tussen de polen van het historische en onhistorische: "Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden. Es ist wahr: erst dadurch, dass der Mensch, denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Element einschränkt, erst dadurch dass innerhalb jener umschliessenden Dunstwolke ein heller, blitzender Lichtschein entsteht, also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen" (KSA 1, 252-3).

Diltheys leer van de wereldbeschouwingen maakt duidelijk dat hij, net als Nietzsche, van mening is dat kunst en religie een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan het menselijk geluk, doordat ze (de reflexieve 'illusie' van) iets blijvends scheppen in de nimmer eindigende stroom van het worden. Anders dan Nietzsche gelooft Dilthey echter dat ook de verhalende geesteswetenschappen daaraan een wezenlijke bijdrage kunnen leveren. In het afsluitende hoofdstuk 9 zal ik nog nader ingaan op de vraag hoe kunst en geesteswetenschappen dat in de optiek van Dilthey doen. Daarvoor zullen we echter eerst uitgebreid stilstaan bij de kritiek die door enkele gezaghebbende latere filosofen tegen Diltheys hermeneutiek van het leven is ingebracht.

DEEL III

DILTHEY EN DE LATERE HERMENEUTIEK

8 KRITIEK OP DE HERMENEUTISCHE BENADERING

Met de uiteenzetting van Diltheys kritiek op de metafysische traditie in het voorgaande hoofdstuk is de reconstructie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* afgesloten. In dit hoofdstuk zal ik ingaan op een aantal kritieken op Diltheys latere geschriften. Anders dan in hoofdstuk 6, waarin de kritiek op de descriptieve psychologie aan de orde werd gesteld, betreft het hier voor het grootste deel kritiek, waarop Dilthey zelf niet meer heeft kunnen antwoorden. Terwijl ik in de voorgaande hoofdstukken bij de bespreking van de kritiek voornamelijk Dilthey zelf aan het woord heb gelaten, is het daarom onvermijdelijk in dit hoofdstuk zelf als woordvoerder en waar nodig als pleitbezorger van Dilthey op te treden. Het doel is, te beoordelen in hoeverre de latere kritiek gerechtvaardigd is en te bepalen, in welke mate Diltheys KhV nog een bijdrage kan leveren aan de hedendaagse filosofische discussie.

In het overzicht van de Dilthey-receptie in hoofdstuk 1 werd opgemerkt dat zijn hermeneutiek in de twintigste eeuw vanuit verschillende invalshoeken ter discussie is gesteld. Uit praktische overwegingen zal ik me hier beperken tot de kritiek die mijns inziens het meest relevant is in het kader van de geboden reconstructie. Aan de orde zullen komen de kritieken van Heidegger, Gadamer en Derrida. Ik beseft dat een bespreking van de kritiek van enkele andere filosofen hier ook op zijn plaats zou zijn geweest. Ik denk bijvoorbeeld aan Habermas (1988, 187v.), Foucault (1966) en Ricoeur (1986).¹ De keuze voor de genoemde drie hangt samen met het feit dat Gadamer en Derrida op meer of minder expliciete wijze aanknopen bij Heideggers denkweg, hetgeen naar ik hoop aan de samenhang van het betoog ten goede zal komen. Omdat Heideggers Dilthey-kritiek de matrix vormt van de kritiek van de andere twee, zal ik hierop het meest uitvoerig ingaan.

Alvorens op de kritiek van de genoemde drie filosofen in te gaan zal in § 1 eerst nog kort worden stilgestaan bij de kritiek van Rickert en Husserl op Diltheys latere geschriften. De bespreking van deze kritiek sluit aan bij hun in hoofdstuk 6 besproken kritiek op Diltheys descriptieve psychologie. De kritiek van Husserl is de enige van de in dit hoofdstuk te bespreken kritieken waarop Dilthey nog

1. Zie voor een bespreking van de verwantschap van de filosofie van Dilthey, Ricoeur en Habermas De Mul 1986.

persoonlijk heeft gereageerd in een briefwisseling, die door Diltheys dood in 1911 werd afgebroken. In § 2 wordt Diltheys filosofie achtereenvolgens geconfronteerd met het denken van Heidegger (§ 2.1), Gadamer (§ 2.2) en Derrida (§ 2.3). In deze confrontatie tekent zich een toenemende radicalisering af van de eindigheid van het verstaan. Anders dan Heidegger en Gadamer gaat Derrida in geen van zijn geschriften uitvoerig in op Diltheys hermeneutiek. Maar omdat hij zijn deconstructieve interpretatie-praktijk in een voortdurende kritische verhouding tot de hermeneutiek ontwikkelt, is het nuttig Derrida's deconstructivisme met Diltheys hermeneutiek te vergelijken. Inzet van de volgende paragrafen zal steeds de vraag zijn of de kritiek van de te bespreken filosofen op Dilthey hout snijdt en omgekeerd, welk licht Diltheys ontologie van het leven op het werk van deze filosofen werpt.

1 De kritiek van Rickert en Husserl op Diltheys Weltanschauungslehre

De kritiek van Rickert en Husserl op de latere geschriften van Dilthey heeft betrekking op het relativisme dat huns inziens onvermijdelijk voortvloeit uit diens 'Weltanschauungslehre'. Het gemeenschappelijke thema van hun kritiek is dat Dilthey er niet werkelijk in slaagt de negatieve implicaties van het historisme, waartoe hij zich nadrukkelijk bekent, in zijn leer van de wereldbeschouwingen te overwinnen. Dat leidt volgens Rickert en Husserl tot wat Meinecke ooit heeft aangeduid als een 'Absage des Normativismus' en een 'Entnormierung' (zie Brands 1965, 6v.).

1.1 Rickerts kritiek op Diltheys normatief relativisme en nihilisme

Van de neo-kantianen had Windelband reeds in 1883 in zijn artikel *Kritische und genetische Methode* gewezen op de relativistische implicaties van het historisme. Wil men het historisch relativisme vermijden, zo stelt Windelband, dan "muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen" (Windelband 1924, Band II, 120). Ook Rickert stelt enkele decennia later, in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902), dat het historisme onvermijdelijk uitloopt op een of andere vorm van nihilisme, indien het geen beroep doet op een boventijdelijke rede. In die zin acht Rickert het historisme nog gevaarlijker dan het naturalisme: "Aller Historismus kommt, wenn er konsequent ist, auf Relativismus, ja Nihilismus hinaus, oder er verdeckt seine Nichtigkeit und Leerheit dadurch, daß er willkürlich diese oder jene Gestalt des geschichtlichen Lebens herausgreift, um aus ihr den Inhalt für eine Weltanschauung zu nehmen, deren

Horizont dann noch viel enger zu sein pflegt als der naturalistische. Die Geschichte muß ihrem Wesen nach im Geschichtlichen und damit im zeitlich Bedingten sich halten. Die Philosophie hat immer die Aufgabe, über das Geschichtliche zum Zeitlosen oder Ewigen hinauszugehen" (Rickert 1921, 7). En in *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* merkt Rickert kortweg op: "Historische Philosophie gibt es nicht" (Rickert 1920, 50).

Vanuit het perspectief van Diltheys filosofie kunnen de nodige vraagtekens worden geplaatst bij Rickerts kritiek. Wel erkent Dilthey, zoals we in het voorgaande hoofdstuk hebben gezien, dat het historische bewustzijn onvermijdelijk tot het inzicht in de relativiteit van alle kennis en normen leidt (vgl. GS V, 330), maar dit hoeft geenszins onvermijdelijk uit te lopen op een vorm van nihilisme. Het feit dat onze kennis en normen altijd relatief zijn, impliceert niet dat ze geheel niet gerechtvaardigd zouden kunnen worden. Om dat te verduidelijken, zal ik eerst een moment stilstaan bij de relativiteit van iedere rechtvaardiging, en vervolgens aan de hand van een voorbeeld laten zien dat Diltheys relativisme geenszins tot nihilisme leidt.

Het begrip 'rechtvaardiging' slaat op het geheel van redenen dat we op een gegeven moment voor een handeling of een uitspraak geven.² Nu is dit begrip proces/product ambigu, hetgeen wil zeggen dat het zowel het proces van het geven van redenen kan aanduiden, als het uiteindelijk resultaat van dit proces: de redenen zelf. Het proces van de rechtvaardiging bezit altijd een *communicatief* karakter: "Het is primair tegenover een ander (tegenover anderen) dat we verantwoording afleggen voor ons doen en laten. Het is ons antwoord op de vraag 'waarom doe je dat?' of 'waarom vind je dat?'. Veel van de scherpste van het dilemma tussen enerzijds de onvervulbare eis van een absolute rechtvaardiging en anderzijds de onaanvaardbare willekeur van een compleet subjectivisme wordt weggenomen wanneer we dit in principe communicatieve karakter van iedere poging tot rechtvaardiging voor ogen houden" (Van Haaften 1987, 58).

Om ten minste vier redenen kan een communicatieve rechtvaardiging volgens Van Haaften relatief worden genoemd. In de eerste plaats doet een rechtvaardiging altijd een beroep op intersubjectieve criteria. Dat betekent enerzijds dat, wil een rechtvaardiging geslaagd genoemd kunnen worden, de doorslaggevende redenen niet alleen door ons, maar óók door onze gesprekspartners worden onderschreven. We zouden daaraan kunnen toevoegen, dat dit een sfeer van gemeenschappelijkheid vooronderstelt, die Dilthey aanduidt met de term 'objectieve

2. Het feit dat we bij een rechtvaardiging de gegeven redenen persoonlijk voor onze rekening nemen, onderscheidt de rechtvaardiging van de rationele verklaring. In de rationele verklaring wijzen we op de redenen die iemand anders had voor zijn uitspraken of handelingen, waarbij het, anders dan bij de rechtvaardiging, niet noodzakelijk is dat we deze redenen zelf onderschrijven.

Geest'. Zonder de inbedding in een (ten minste partieel) gedeelde levensvorm of leefwereld is een rechtvaardiging bij voorbaat kansloos. Anderzijds, zo stelt Van Haaften, is de volledige instemming van onze huidige gesprekspartners nog geen uitputtende rechtvaardiging. Dit hangt samen met de tweede reden waarom iedere rechtvaardiging relatief is. Een rechtvaardiging is namelijk steeds ook relatief in de tijd: het betreft altijd een rechtvaardiging op een bepaald moment, op grond van een onvermijdelijk beperkte ervaring. Het blijft altijd mogelijk, dat er in de toekomst (nieuwe) redenen worden verschaft, die ons nopen onze rechtvaardiging te herzien. In de derde plaats is een rechtvaardiging steeds relatief in de zin dat we onze redenen altijd geven binnen een beperkt geheel van alternatieven. Hoewel rechtvaardiging een zekere keuzevrijheid vooronderstelt, is deze keuzevrijheid altijd eindig; zij staat de keuze toe tussen een beperkt aantal alternatieven. Vanwege de eindigheid van onze ervaring is het ons nooit gegeven alle mogelijke argumenten in onze rechtvaardiging te betrekken.

Maar ook nog om een vierde reden is iedere rechtvaardiging steeds relatief. Wanneer we iemand om zijn of haar rechtvaardiging vragen voor een bepaalde handeling of een bepaald oordeel, dan is het mogelijk na ieder antwoord verder door te vragen. Iemand kan dan proberen de achterliggende redenen te geven voor zijn of haar oordeel. We kunnen echter niet onbeperkt door blijven vragen. Op een gegeven moment is de 'bodem' van de rechtvaardiging bereikt. Als we dan nog verder doorvragen vinden we geen nieuwe achterliggende redenen voor het oordeel, maar stuiten we op vooronderstellingen die in de voorafgaande antwoorden reeds op de achtergrond werkzaam waren. Dergelijke vooronderstellingen (waarvan de persoon in kwestie zich al of niet bewust kan zijn) vormen de *grondslag* van de rechtvaardiging. Deze grondslag is niet, zo hebben we met Dilthey geargumenteed, een tijdloze rede, maar een historische 'Wirkungszusammenhang'. Deze 'Wirkungszusammenhang' is het eindige fundament waarop al onze huidige rechtvaardigingsgronden uiteindelijk berusten, maar dat zelf niet uitputtend is te rechtvaardigen (vgl. § 2.3 van hoofdstuk 4).

Laten we het bovenstaande verhelderen aan de hand van een voorbeeld. Wanneer we met Dilthey de democratie willen rechtvaardigen als de minst slechte regeringsvorm, dan kunnen we onze argumenten slechts ontleen aan de historische praktijk van en de reflectie op de democratie (vgl. § 1.5 van hoofdstuk 1). Slechts op grond van een gedeelde historische ervaring zullen redenen om de democratie te verkiezen boven andere, bijvoorbeeld autoritaire, regeringsvormen als goede rechtvaardigingsgronden kunnen worden aanvaard. Deze rechtvaardiging is relatief omdat we, als twintigste-eeuwse burgers van de westerse samenleving, niet alle bestaande en mogelijke alternatieve regeringsvormen kennen. Bovendien kunnen zich in de toekomst redenen voordoen om onze rechtvaardiging te herzien, bijvoorbeeld als mocht blijken dat de 'reëel bestaande' democratie niet in

staat is om een antwoord te bieden op de mondiale ecologische crisis of op andere problemen die voortvloeien uit de explosieve groei van de wereldbevolking. Tenslotte is onze rechtvaardiging relatief ten aanzien van de grondslagen van onze huidige ervaring. Zo lijkt het democratische ideaal te berusten op de moderne vooronderstelling van een bepaalde maakbaarheid van de samenleving. Alternatieven die niet op dit fundament gebaseerd zijn, zijn voor de moderne westerse mens nauwelijks te bevatten. Dit alles betekent niet dat we geen rechtvaardiging van de bestaande democratie zouden kunnen geven. Het noopt wel tot bescheidenheid met betrekking tot de pretenties die we met onze rechtvaardiging koesteren. Wie de bestaande democratie en haar idealen tot een absolute norm verheft, miskent de relativiteit en de eindigheid die inherent zijn aan iedere menselijke rechtvaardiging.

Op basis van het voorgaande dienen kritische kanttekeningen te worden gemaakt bij Rickerts kritiek op het vermeende nihilisme van Dilthey. Inzicht in de fundamentele eindigheid en de historische bepaaldheid van onze kennis en normen dwingt allerm minst tot een betwijfeling van de rechtvaardiging als zodanig. De kritiek van Rickert zou slechts doel treffen, wanneer een beroep op tijdloze waarden mogelijk zou zijn. Dilthey heeft in zijn metafysica-kritiek echter op goede gronden geargumenteed dat de mens, in weerwil van zijn onbevredigbare verlangen naar zekerheid, dergelijke absolute waarden moet ontberen. Deze zogenaamd absolute waarden zijn in werkelijkheid slechts verabsoluteringen van de radicaal eindige levenservaring, die de mens in de loop van het historische proces opdoet. Rickert valt met zijn beroep op absolute waarden terug op een metafysische positie, waarvan Dilthey de onhoudbaarheid op overtuigende wijze heeft aangetoond (zie § 4 van hoofdstuk 7).

1.2 Husserls kritiek op Diltheys skepticisme en relativisme

Dilthey heeft op dit punt postuum gedeeltelijk bijval gekregen van Husserl. In zijn colleges *Natur und Geist* uit 1927 prijst Husserl weliswaar Rickerts normatieve funderingspoging als "geistreich und eindrucksvoll", maar wijst hij tevens op het gevaar dat Rickerts beroep op tijdloze waarden gemakkelijk kan leiden tot schijnevidenties (Husserl 1927, 154, 165). In plaats van het formalisme van de neo-kantianen pleit Husserl voor een meer concrete fenomenologische fundering, dat wil zeggen een fundering die aanschouwelijk én descriptief is. Voor zoverre Husserl kiest voor een *materieel* in plaats van een *formeel* uitgangspunt schaart hij zich aan de zijde van Dilthey. Anderzijds is Husserl het echter met Rickert eens, dat een fundering uiteindelijk moet leiden tot apriorische normen en waarden. Husserl lijkt hiermee een positie tussen Dilthey en de neo-kantianen in te

nemen (Jalbert 1988, 290). Uitgaande van de factische ervaring kan men deze volgens Husserl door middel van eidetische variatie transformeren tot mogelijke ervaring ("mögliche Erfahrung"). Met de fenomenologische methode is het volgens Husserl mogelijk tot apriorische waarden te komen (Husserl 1927, 194, vgl. Plessner 1976, 191v.).

In § 4.2 van hoofdstuk 6 hebben we gezien, dat Husserl in zijn colleges over de fenomenologische psychologie in 1925 Dilthey de eer toekent, met zijn *Ideen* een geniale aanzet te hebben gegeven tot de eidetische methode. Meer terloops prijst Husserl in deze colleges ook Diltheys latere werk, waarin, zoals we in het voorafgaande hoofdstuk zagen, de invloed van de *Logische Untersuchungen* onmiskenbaar is. Husserl noemt met name de *Aufbau*, een geschrift dat hij aanduidt als "die letzte, schönste seiner diesbezüglichen Schriften, über welche er leider hinweggestorben ist" (Hua IX, 34). Dit compliment is merkwaardig, aangezien Dilthey juist in dit hermeneutische werk en in de daarmee nauw verbonden 'Weltanschauungslehre' op radicale wijze breekt met de mogelijkheid van een absolute, apriorische fundering van kennis en normen. Dat Husserl deze implicatie van Diltheys latere werk heeft onderkend, blijkt uit de aanval die hij in 1911 in zijn *Philosophie als strenge Wissenschaft* doet op de 'Weltanschauungslehre'. Dit geschrift kan beschouwd worden als een polemisch gestelde beginselverklaring van de fenomenologie. De polemiekt richt zich op het *naturalisme* en op het *historisme*. Zij is vooral interessant, omdat de praktisch-humanistische inzet van Husserls gehele filosofie duidelijk erin tot uitdrukking komt (De Boer 1980b, 22-23; vgl. Jalbert 1988, 280). In § 4.1 van hoofdstuk 6 bespraken we reeds de kritiek van Husserl in de *Logische Untersuchungen* op de naturalistische logica. In *Philosophie als strenge Wissenschaft* maakt Husserl duidelijk dat de naturalisering van de ideeën niet alleen de logische principes raakt, maar ook ethische en esthetische normen. De naturalisering van de ideeën ontnemt deze normen hun onbetwifelbare geldigheid en maakt het onmogelijk een leven volgens de *logos* te leiden, een ideaal dat reeds door Socrates en Plato was verdedigd en in de Verlichting was hernomen. De scherpe kritiek op de naturalisering van het *bewustzijn* in *Philosophie als strenge Wissenschaft* kan worden beschouwd als een radicalisering van de kritiek die Husserl in de *Logische Untersuchungen* op de naturalisering van de ideeën had ontwikkeld (vgl. De Boer 1980b, 13). Op deze plaats interesseert mij echter vooral het tweede deel van *Philosophie als strenge Wissenschaft*, waarin Husserl in zijn argumentatie tegen het historisme expliciet ingaat op Diltheys 'Weltanschauungslehre'.

Het kernpunt van Husserls kritiek is dat ook het historisme de mogelijkheid van een leven volgens de *logos* ondergraaft: "Der Historismus nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens, und indem er es absolut setzt (...) erwächst ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem

naturalistischen Psychologismus hat, und der in analoge skeptische Schwierigkeiten verwickelt" (L 323). Om dat te illustreren citeert Husserl enkele passages uit Diltheys *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*: "Unter den Gründen, welche dem Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme ... Viel tiefer aber als die skeptischen Schlüsse aus der Gegensätzlichkeit der menschlichen Meinungen reichen die Zweifel, welche der fortschreitenden Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins erwachsen sind ... Die Entwicklungslehre [als naturwissenschaftliche Evolutionslehre, verwoben mit der entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnis der Kulturgestaltungen] ist notwendig verbunden mit der Erkenntnis der Relativität der geschichtlichen Lebensform. Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten umspannt, schwindet die absolute Gültigkeit irgend einer einzelnen Form von Lebensverfassung, Religion und Philosophie. So zerstört die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Überblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgend einer der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben" (GS VIII, 75, 76, 77-8, geciteerd in L 324).

Husserl erkent, dat aan de *feitelijke waarheid* van deze uitspraken van Dilthey niet getwijfeld kan worden (L 225). De vraag die Husserl echter opwerpt is of dat wat Dilthey zegt "in *prinzipieller Allgemeinheit*" juist kan zijn. Als dat het geval zou zijn, dan mondt de 'Weltanschauungslehre' volgens Husserl onvermijdelijk uit in een sceptisch subjectivisme (L 225). In dat geval zouden zelfs logische principes zoals dat van de non-contradictie hun geldigheid verliezen. Dat een dergelijk standpunt onhoudbaar is, meent Husserl in de *Prolegomena* van de *Logische Untersuchungen* (LU I) afdoende te hebben aangetoond. De geschiedeniswetenschap, en meer in het algemeen de empirische wetenschap, heeft vanuit zichzelf niets te zeggen over de geldigheid van theorieën of waarden. Een wiskundige haalt het, aldus Husserl, niet in zijn hoofd om de waarheidsvraag met betrekking tot mathematische theorieën in verband te brengen met de historische ontwikkeling van de wiskunde en hij vervolgt: "Wie sollte also der Historiker über die Wahrheit der gegebenen philosophischen Systeme und erst recht über die Möglichkeit einer an sich gültigen philosophischen Wissenschaft überhaupt zu entscheiden haben? ... Aus Tatsachen Ideen sei es begründen oder widerlegen wollen, ist Widersinn - ex pumice aquam, wie Kant zitierte" (L 326).³ Husserl wijst er in een voetnoot op dat Dilthey weliswaar het historisch scepticisme afwijst, maar hij vraagt zich af hoe Dilthey uit zijn leerzame analyse van de structuur en typologie van wereldbeschouwingen ooit doorslaggevende argumen-

3. Verwezen wordt naar Exodus 17:6, waar Mozes met zijn staf water uit een rots slaat.

ten tegen het scepticisme zou kunnen afleiden. Net als Rickert is Husserl van mening dat dit op basis van een historistisch uitgangspunt in principe onmogelijk is: "Man sieht leicht, daß der Historismus konsequent durchgeführt in den extremen skeptischen Subjektivismus übergeht" (L 225). Dit scepticisme zou volgens Husserl alleen kunnen worden overwonnen wanneer Dilthey zijn historisch-empirische - dat wil zeggen: natuurlijke - instelling zou inwisselen voor de fenomenologische wezensanalyse. Volgens Husserl werd Diltheys denken innerlijk door de mogelijkheid van een dergelijke wezensanalyse geleid, maar heeft hij deze weg niet consequent genoeg bewandeld (L 326).

Hoewel Husserl het scepticisme en relativisme van de leer van wereldbeschouwingen kritiseert, wijst hij overigens de wereldbeschouwing niet als zodanig af. Wereldbeschouwingen hebben volgens Husserl zin vanwege hun vormende waarde; ze zetten de mens, voordat hij de tijdloze waarheid van de ware filosofische wetenschap kent, aan tot zedelijk gedrag en bereiden in zekere zin op de ware filosofie voor (L 330-332). Het zou volgens Husserl echter een fatale vergissing zijn beide met elkaar te verwarren. Weliswaar is ook de wereldbeschouwing op te vatten als 'idee', maar deze 'idee' is principieel eindig en daardoor voorlopig. "Die 'Idee' der Wissenschaft hingegeben ist eine überzeitliche, und das sagt hier, durch keine Relation auf den Geist einer Zeit begrenzt ... *Wissenschaft ist ein Titel für absolute, zeitlose Werte*" (L 332-3. curs. JdM). "Weltanschauungen können streiten, nur Wissenschaft kann entscheiden und ihre Entscheidung trägt den Stempel Ewigkeit" (L 337). We kunnen hoogstens zeggen dat filosofische wetenschap en wereldbeschouwing elkaar in het oneindige asymptotisch naderen en zullen dekken (L 333).

Husserls felle aanval op Diltheys filosofie van de wereldbeschouwingen dient begrepen te worden tegen de achtergrond van wat hij in zijn laatste geschrift zal aanduiden als de 'Krisis der europäischen Wissenschaft': de steeds radicalere beperking van de rede tot de empirische wetenschap (Husserl 1936). "De beperking van de rede tot empirische wetenschap", zo licht De Boer Husserls positie in deze toe, "is hét euvel van de moderne filosofie wat op een verloochening van de idealen van de Aufklärung neerkomt, toen men nog het héle leven, van individu en gemeenschap, in overeenstemming met de normen van de rede wilde inrichten. De rede in de vorm van empirische wetenschap heeft inderdaad over levensvragen niets te zeggen" (De Boer 1980b, 24).⁴ Husserls verzet tegen de filosofie van wereldbeschouwing is een verzet tegen de radicale levensnood die

4. De Boer merkt op dat Husserls enkele jaren jongere tijdgenoot Max Weber in zijn *Wissenschaft als Beruf* tot een zelfde diagnose met betrekking tot de ontwikkeling van de moderne wetenschap komt als Husserl. Het verschil is echter dat Weber het verlies van de praktische functie van de wetenschap als een onontkoombaar historisch feit accepteert, terwijl Husserl deze berusting met alle macht bestrijdt.

kenmerkend is voor de moderne tijd en die erin bestaat dat er geen normen meer erkend worden die ons leven leiding geven (L 336). Naturalisten en historisten mogen dan nog zo strijden om de wereldbeschouwing, ze delen dezelfde "Aberglaube der Tatsache" (L 335). Husserl weigert zich echter neer te leggen bij de feitelijkheid van de historische ontwikkeling: "Um der Zeit willen dürfen wir die Ewigkeit nicht preisgeben" (L 337). Daartoe is het noodzakelijk dat wereldbeschouwingen de pretentie opgeven wetenschap te zijn en daarmee een belangrijke belemmering uit de weg ruimen voor de ontwikkeling van de wetenschappelijke filosofie (L 337).

Tegen Husserls kritiek kunnen dezelfde argumenten worden ingebracht als tegen Rickert, zodat we deze hier niet in extenso hoeven te herhalen (zie § 1.1 hierboven). Ik beperk me ertoe vast te stellen dat ook Husserls verwijt, dat Diltheys historisch relativisme onvermijdelijk leidt tot een extreem skeptisch subjectivisme geen doel treft, aangezien dit relativisme, zoals we hierboven hebben aangetoond, geenszins leidt tot een betwijfeling van de rechtvaardiging als zodanig. Bovendien is Husserls - in zijn kritiek vooronderstelde - aanname van 'absolute, tijdloze waarden', ofschoon langs andere weg bereikt dan Rickert, in het licht van Diltheys analyse van de historiciteit van de menselijke ervaring niet minder problematisch dan bij Rickert. De door Husserl geponeerde absolute waarden kunnen worden beschouwd als het resultaat van een abstractie van de waardering die inherent is aan iedere concrete beleving.

Alvorens de bespreking van Husserls kritiek af te sluiten wil ik hier nog kort stilstaan bij de korte briefwisseling van Dilthey en Husserl naar aanleiding van *Philosophie als strenge Wissenschaft*, aangezien deze briefwisseling - die door Diltheys dood in 1911 werd afgebroken - duidelijk maakt dat Diltheys eerder opgemerkte ambivalentie met betrekking tot de erkenning van de relativiteit van iedere fundering tot het einde toe is blijven bestaan.⁵ Het is te begrijpen dat Dilthey, die in Husserl een belangrijke bondgenoot zag in de strijd tegen het dogmatische empirisme en in de ontwikkeling van de fenomenologische methode, zich door de aanval in *Philosophie als strenge Wissenschaft* bijzonder tekort gedaan voelde. Hij verwijt Husserl dat hij in *Philosophie als strenge Wissenschaft* op karikaturale wijze zijn uiteenzetting van de relativistische consequenties van het historisme als zijn eigen mening presenteerde. Met betrekking tot hun uiteindelijke doel, de fundering van een algemeengeldige kennisleer, bestaat er volgens Dilthey geen verschil tussen hen: "Wir sind darin einig, daß es ganz allgemein angesehen, eine allgemeingültige Theorie des Wissens gibt" (in: Biemel 1968, 434). Dilthey merkt op dat hij "ganz einverstanden" is met Husserls onderscheid

5. Deze briefwisseling is in 1968 door Walter Biemel gepubliceerd en van een commentaar voorzien in het tijdschrift *Man and World*. De hierna volgende citaten uit de briefwisseling verwijzen naar deze publikatie.

tussen de historische bepaaldheid van een wetenschap en haar geldigheid. "Ebenso", zo vervolgt Dilthey, "bejahe ich selbstverständlich, daß man jede Aussage aus dem Weltanschauungsgebiet (etwa eine religiöse) ebensogut auf ihre Gültigkeit untersuchen kann, wie eine wissenschaftliche". En ook Dilthey bekennt zich tot de Verlichting als hij vervolgt: "Die Leistung der Aufklärung hat ja gerade hier ihren Mittelpunkt" (in: Biemel 1968, 436-437). Husserl schrijft Dilthey dat diens brief hem tot de overtuiging heeft gebracht dat "ernstliche Differenzen zwischen uns gar nicht bestehen" (in: Biemel 1968, 438). "Was wir, von verschiedenen Studien herkommend, durch verschiedene historische Motive bestimmt, durch verschiedene Entwicklung hindurchgegangen - erstreben und erforschen, stimmt zusammen und gehört zusammen; die phänomenologische Elementaranalyse und phänomenologische Analyse im Großen, an der Hand der von Ihnen erschlossenen Morphologie und Typik der großen Kulturgestaltungen" (in: Biemel 1968, 441).

De opmerkingen van Dilthey doen in het licht van de voorgaande reconstructie van zijn KhV merkwaardig aan. Wanneer Dilthey aan Husserl schrijft dat ook hij van de mogelijkheid van een "allgemeingültige Theorie des Wissens" overtuigd is, dan lijkt hij zijn herhaaldelijk uitgesproken inzicht in de historiciteit van alle menselijke kennis - dus ook die van de meest elementaire uitgangspunten - te verloochenen. Alle vriendelijkheden ten spijt blijft het daarom de vraag of beider standpunten werkelijk zo dicht bij elkaar liggen als ze elkaar verzekeren. Op grond van Diltheys kritiek op de metafysische aanname van "*absolute, zeitlose Werte*" kan men zich afvragen hoe hij zonder zichzelf tegen te spreken de woorden kan onderschrijven, waarmee Husserl hun gemeenschappelijke uitgangspunt als volgt typeert: "Alle objektive Gültigkeit, also auch die der Religion, Kunst usw. weist auf ideale und damit auf absolute (in einem gewissen Sinn 'absolute') Prinzipien hin, auf ein Apriori, das als solches also *in keiner Weise durch anthropologisch historische Faktizitäten beschränkt ist*" (Biemel 1968, 438, curs. JdM). Ofschoon Dilthey ervan uit gaat dat de menselijke natuur onveranderlijk is, is hij van mening dat deze natuur slechts bestaat en gekend kan worden in zijn historisch-factische gestalten (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4). Biemel stelt daarom m.i. terecht dat ondanks de overeenkomsten er een fundamenteel verschil blijft tussen Dilthey en Husserl met betrekking tot hun opvatting van de geschiedenis: "Während für Dilthey die Geschichte die Wesensstätte der Entfaltung des Geistes ist, in dem er sein Selbstverständnis verwirklicht, so ist sie für Husserl in dieser Periode eher die Stätte, an der die Idee nur getrübt in Erscheinung tritt und deshalb gereinigt werden muß, durch die Wesensschau, die von allem Faktisch-historischen absieht" (Biemel 1968, 433).

Dat Dilthey de behoefte voelt zich zo nadrukkelijk tegen Husserl 'aan te vlijen' lijkt - als we afzien van mogelijke redenen van meer persoonlijke aard,

zoals de behoefte aan erkenning of aan een krachtige bondgenoot - erop te wijzen dat Diltheys geloof in de mogelijkheid van het vinden van een archimedisch punt van fundering nooit volledig is verdwenen. Ofschoon hij, zoals we eerder hebben opgemerkt, van mening is dat het mensonmogelijk is het metafysische verlangen naar het absolute volledig te doven, blijft het opvallend dat hij in de briefwisseling met Husserl - anders dan in vele van zijn overige teksten - niet wijst op het illusoir-metafysische karakter van iedere vermeende bevrediging van dit verlangen. Maar hoe we het ook wenden of keren, het kan mijns inziens niet worden ontkend dat er een enorme kloof blijft bestaan tussen Diltheys historische bewustzijn en Husserls beroep op absolute, tijdloze waarden. Weliswaar houdt Dilthey met Husserl de notie van 'geldigheid' overeind, maar anders dan Husserl, die van mening is dat geldigheid absolute maatstaven vereist, wil Dilthey deze geldigheid historisch bepaald laten zijn. Binnen het perspectief van Diltheys KhV kan Husserl in laatste instantie toch niet anders worden gezien dan als een "'Echter Platon!' der erst die werdenden fließenden Dinge im Begriff festmacht und dann den Begriff des Fließens zur Ergänzung danebensetzt" (geciteerd door Misch in GS V, cxii; vgl. § 3.1.2 van hoofdstuk 7). De tegenstelling tussen Husserl en Dilthey blijft uiteindelijk even onoverbrugbaar als die tussen Dilthey en Rickert. Het uiteindelijke breekpunt (dat zich in zekere zin ook binnen Diltheys filosofie manifesteert), lijkt het vraagstuk te zijn dat sinds Parmenides en Heraclitus de filosofische gemoederen heeft beheerst: dat van de verhouding tussen Zijn en Worden. In de volgende paragraaf zullen we zien, dat het precies dit vraagstuk is geweest, dat Heidegger en Gadamer heeft geleid in hun lectuur van Husserl en Dilthey.

2 De radicalisering van de eindigheid bij Heidegger, Gadamer en Derrida

In de postume receptiegeschiedenis van Diltheys filosofie nemen Heidegger en Gadamer een vooraanstaande plaats in. Het is moeilijk andere twintigste-eeuwse filosofen te vinden die zo diepgaand door Diltheys hermeneutiek zijn beïnvloed dan deze beide denkers. Noch de hermeneutische fenomenologie, die Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) presenteerde, noch Gadamer's meer concrete uitwerking hiervan in *Wahrheit und Methode* (1960) is goed denkbaar zonder het werk van Dilthey. Heidegger en Gadamer beschouwen hun werk evenwel niet als een loutere voortzetting van Diltheys hermeneutiek, maar vatten het op als een *ontologische radicalisering* ervan. Dat maakt dat in hun werk ten aanzien van Dilthey de kritische toon overheerst. Dit geldt in nog sterkere mate voor Derrida's verhouding tot de hermeneutiek, die bij hem tot voorwerp wordt van een fundamentele deconstructie. Wanneer we Derrida's filosofische project als een (ondermij-

nende) voortzetting van de hermeneutische vraagstelling mogen beschouwen, dan tekent zich in de ontwikkeling van de hermeneutiek van Dilthey tot Derrida een toenemende radicalisering af van de notie van de eindigheid van het menselijke verstaan. In deze paragraaf zal de kritiek van Heidegger, Gadamer en Derrida worden uiteengezet en de vraag worden gesteld, in hoeverre de genoemde radicalisering een onvermijdelijke consequentie is van het verder denken op de door Dilthey ingeslagen weg.⁶

2.1 Heidegger

Sein und Zeit, Heideggers in 1927 gepubliceerde hoofdwerk, vormt het knooppunt van een groot aantal filosofische tradities. In het kader van deze studie zal ik de vraagstelling van dit boek uiteenzetten aan de hand van Husserls fenomenologie en Diltheys hermeneutiek. Ofschoon de vraagstelling van *Sein und Zeit* in belangrijke mate geïnspireerd is door Aristoteles, de Middeleeuwse scholastiek, de transcendent-existentiële traditie in het Christendom, die o.a. door Augustinus en Kierkegaard wordt vertegenwoordigd, en Kants transcendentiaalfilosofie, heeft Heidegger zijn *hermeneutische fenomenologie* toch vooral ontwikkeld in een kritische dialoog met Husserls fenomenologie en als een oorspronkelijke toeëigening van Diltheys hermeneutische levensfilosofie (vgl. Gadamer, GW 1, 5; Habermas 1987, 76).

2.1.1 De transformatie van de fenomenologie vanuit de zijnsvraag

Uitgangspunt van *Sein und Zeit* is de vraag naar de "Sinn von Sein" (SuZ 2). Volgens Heidegger is deze vraag in de hele traditie van de westerse metafysica op een inadequate wijze gesteld. De vraag naar het zijn wordt in deze traditie telkens begrepen als de vraag naar het hoogste *zijnde*. Het zijn wordt daarmee bepaald als iets dat voorwerpelijk is. Volgens Heidegger is het zijn echter niet van dezelfde orde als het zijnde: "Das Sein des Seienden 'ist' nicht selbst ein Seiendes" (SuZ 6). Het zijn is veeleer de horizon, waarbinnen eerst zijnden als 'zus of zo zijnd' tevoorschijn kunnen treden. Terwijl we in het dagelijkse leven en in de wetenschap zijn gericht op de zijnden (het 'ontische') vraagt de filosofie naar deze horizon (het 'ontologische'). De ontologische bepaling van een bepaalde regio van het zijnde (bijvoorbeeld die van de natuur, het bewustzijn, het leven

6. Delen uit de volgende paragrafen over Heidegger en Gadamer zijn ontleend aan De Mul 1990a, 1990b, 1991a en RV 132-163.

of de geschiedenis) mag niet worden verwisseld met het wetenschappelijk onderzoek van de zijnden binnen die zijnsregio. Door het veronachtzamen van de *ontologische differentie*, dat wil zeggen van het verschil tussen de zijnden en het zijn, werd deze ontologische vraag in de westerse traditie echter opgevat als een ontische, waardoor de vraag naar het zijn zelf niet werd gesteld. De metafysische traditie wordt daarom volgens Heidegger gekenmerkt door zijnsvergetenheid. Alvorens de regionaal-ontologische vraag naar een bepaald werkelijkheidsgebied op een adequate wijze te kunnen stellen dient eerst gevraagd te worden wat we eigenlijk met de term 'zijn' bedoelen. Daarmee is de opgave van *Sein und Zeit* gegeven: "Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung" (SuZ 1). De vraag naar de "Sinn von Sein" is niet zomaar een ontologische vraag, maar een die aan alle mogelijke (regionale) ontologieën voorafgaat en die Heidegger daarom aanduidt als een fundamenteel-ontologische. Deze vraag wordt vervolgens door hem nader omschreven in transcendentiaal filosofische termen: "Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst" (SuZ 11). Het gaat in de vraag naar de '*Sinn von Sein*' om "het vragen naar de horizon, het perspectief, de speelruimte, de dimensie, die we bij alle zijnsverstaan in theorie en praxis reeds in de blik hebben, maar die we meestal zelf niet thematiseren" (Duintjer 1966, 184).⁷

Heidegger merkt in *Sein und Zeit* op, dat zijn uitwerking van de zijnsvraag mogelijk is gemaakt door de fenomenologie van Husserl, in het bijzonder door diens fenomenologische analyses in de *Logische Untersuchungen* (SuZ 38). Net als voor Husserl is fenomenologie voor Heidegger niet de naam van een beweging of van een bepaald inhoudelijk standpunt, maar veeleer een specifieke filosofische *methode* (SuZ 27). Aansluitend bij Husserls maxime 'Zu den Sachen selbst!' definieert Heidegger deze methode als volgt: "Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (SuZ 34). In *Mein Weg in die Phänomenologie* uit 1963 merkt Heidegger op, dat het vooral de in de zesde *Logische Untersuchung* uitgewerkte leer van de categoriale aanschouwing is geweest, die hem het doorslaggevend belang van de fenomenologie voor de uitwerking van de zijnsvraag deed inzien (Heidegger 1969, 86). Tien jaar

7. Deze door Dilthey geviseerde, maar niet expliciet gethematiseerde horizon hebben we in § 2.3 van hoofdstuk 4 met Duintjer (1988, 77) aangeduid als de grondeloze dimensie rondom de maatgevende kaders van de menselijke ervaring.

later, in het laatste door hem geleide seminar, brengt Heidegger de zesde *Logische Untersuchung* opnieuw ter sprake en legt hij uit waarin haar belang voor hem bestond (vgl. Taminiaux 1986). De beslissende ontdekking die Husserl met de leer van de categoriale aanschouwing deed, was dat de waarneming niet beperkt is tot het zintuiglijke, maar ook toegang biedt tot bovenzinnelijke categorieën. Een van de voorbeelden aan de hand waarvan Husserl deze leer uitwerkte is de categorie van het zijn. In de waarneming van een gouden voorwerp, zo stelt Husserl, nemen we niet slechts 'goud' en 'geel' waar, maar 'goud-is-geel'. Het 'is' is niet, zoals het empirisme stelt, een toevoeging van de *act* van het waarnemen, maar is het *voorwerp* van deze (categoriale) *act* van waarneming (LU II/2 612).⁸

"Husserls Leistung", zo merkt Heidegger in het seminar op, "bestand in eben dieser Vergegenwärtigung des Seins, das in der Kategorie phänomenal anwesend ist. Durch diese Leistung hatte ich endlich einen Boden: 'Sein' ist kein bloßer Begriff, ist keine reine Abstraktion, die sich auf dem Weg der Ableitung ergeben hat" (VS 116, vgl. SuZ 38). Wat Husserl ontdekte, en daarmee doorbrak hij op radicale wijze het kantiaanse ervaringsbegrip, is dat het zijn een transsubjectief gegeven is, dat zowel het verschijnen van het voorwerp van de waarneming mogelijk maakt als ook de fenomenologische analyse van dit verschijnen (VS 111, zie ook GA 20, 64, 90; vgl. Held 1988, 112). In die zin kan men zeggen dat het zijn "erscheinender als das Erschienene selbst ist" (VS 115). Als zodanig is het volgens Heidegger het fenomeen bij uitstek van de fenomenologie. Husserls maxime variërend duidt Heidegger de vraag naar het zijn aan als een "Zur Sache selbst!" gaan (GA 20, 104; vgl. Heidegger 1969, 69v, 73, 87 en Heidegger 1963, xiii). Het zijn is datgene wat wezenlijk behoort tot datgene wat verschijnt, zozeer zelfs dat het er de zin en grond van uitmaakt, maar tegelijkertijd zelf verborgen blijft (SuZ 35). Dat betekent niet dat het zijn zich op een of andere wijze 'achter' de zijnden zou bevinden (zoals het kantiaanse 'Ding an sich' zich achter de 'Erscheinung' bevindt), maar wél dat het eerst in de uitleg van onze impliciete zijnservaring verschijnt. Om die reden is Heideggers fenomenologie een *hermeneutische* fenomenologie (SuZ 37; vgl. GA 12, 93).

In de hermeneutische bepaling van de fenomenologie zijn enkele belangrijke punten van kritiek op Husserl geïmpliceerd. Heidegger kritiseert in de eerste plaats Husserls opvatting dat de categoriale aanschouwing een vorm van waarneming is. Volgens Heidegger is Husserl met deze opvatting het slachtoffer gewor-

8. Verhelderend in dit verband is ook de volgende frase: "...nicht in diesen *Akten als Gegenständen*, sondern in den *Gegenständen dieser Akte* finden wir das Abstraktionsfundament für die Realisierung der besagten Begriffe [nl. "Sachverhalt und Sein (im Sinne der Kopula)"] - LU II/2, 669-70] und natürlich liefern uns dann ein ebenso gutes auch die konformen Modifikationen dieser Akte" (LU II/2, 670).

den van de positivistische ontologie die hij wilde bestrijden en volhardt hij in de metafysica van het tegenwoordig stellen. Ook Husserl miskent daardoor de ontologische differentie (vgl. Morrison 1978, 56 en De Boer 1989, 80, 175). Dat doet echter niet af aan het belang van de fenomenologische benadering. Wat Husserl 'categoriale aanschouwing' noemt is eigenlijk in het geheel geen waarneming, maar een *hermeneutische bezinning* op onze wijze van waarnemen (VS 111, 116). De fenomenologische analyse moet zich richten op de ontvouwing of uitleg van het zijnsbesef dat ten grondslag ligt aan iedere waarneming (De Boer 1989, 176, zie ook 104v.).

Een tweede punt van kritiek betreft het feit dat Husserl volgens Heidegger zijn beslissende ontdekking van de transsubjectieve dimensie, waarin de zijnden eerst kunnen verschijnen, in zijn latere wending naar een transcendentiaal idealisme weer teniet doet. Door iedere ervaring terug te voeren op het zuivere bewustzijn blijft Husserl volgens Heidegger uiteindelijk een representant van het subjectivisme, dat kenmerkend is voor de moderne filosofie sinds Descartes (VS 124, vgl. Held 1988, 115). Waar Husserl in de fenomenologische reductie de wereld tussen haakjes zet om het veld van het zuivere bewustzijn bloot te leggen, plaatst Heidegger de zijnden tussen haakjes om de blik te richten op het zijn van de zijnden. In beide gevallen gaat er door deze reductie niets verloren: bij Husserl keert de wereld terug als het correlaat van het transcendentale bewustzijn, bij Heidegger is het zijn steeds het zijn van de zijnden. In beide gevallen is er sprake van een verandering van instelling. Maar ondanks deze terminologische overeenkomst is er een fundamenteel verschil. Tot de zijnden die door Heidegger tussen haakjes worden geplaatst behoort namelijk ook het bewustzijn! Ook dat is immers een zijnde (De Boer 1989, 110). Weliswaar kan volgens Heidegger de zijnsvraag niet rechtstreeks worden gesteld en zijn we aangewezen op de 'omweg' van een uitleg van het zijnsbesef ('Seinsverständnis') van de mens (SuZ 15; vgl. 183)⁹, maar deze heeft geen betrekking op een tijdloos voorhanden-zijnd bewustzijn, maar op de factische existentie, dat wil zeggen de door en door *historische* zijnswijze van de mens. De facticiteit van het menselijke 'Dasein' is erin gelegen, dat dit er-zijn een altijd reeds 'in-de-wereld-zijn' is (SuZ 52v.).

Daarmee is een derde punt van kritiek op Husserl gegeven: het ontbreken van de notie van historiciteit in Husserls fenomenologie. In het voorwoord dat hij in 1962 schreef voor Richardsons studie over zijn werk drukt Heidegger deze kritiek heel kernachtig uit. Nadat hij heeft gewezen op het belang van Husserls fenomenologie voor de conceptie van *Sein und Zeit* vervolgt hij: "Inzwischen wurde 'die Phänomenologie' im Sinne Husserls zu einer bestimmten, von Descartes,

9. Het zijn wordt volgens Heidegger namelijk slechts ervaren door de mens: "Einzig der Mensch unter allem Seiendem erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist" (GA 9, 307; vgl. SuZ 12).

Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ausgebaut. *Ihr blieb die Geschichtlichkeit des Denkens durchaus fremd* (vgl. die zuwenig beachtete Abhandlung van Husserl: 'Philosophie als strenge Wissenschaft') (Heidegger 1963, xv, curs. JdM).¹⁰ De veronachtzaming van de historiciteit vloeit volgens Heidegger voort uit Husserls ontologie van de voorhandenheid (De Boer 1989, 97v.). De wezens die centraal staan in de *Wesensschau*, zo merkten we reeds op in de bespreking van Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft*, bezitten een eeuwig, dat wil zeggen boventijdelijk of, zoals Husserl later stelt, *altijdelijk* karakter. Dat wil zeggen dat de waargenomen wezens steeds *tegenwoordig* zijn: "Die These, daß alle Erkenntnis auf 'Anschauung' abweckt, hat den zeitlichen Sinn: alles Erkennen ist Gegenwärtigen" (SuZ 363, vgl. LU II/2, 588, 620; vgl. de bespreking van Hegel in § 2.1.3 van hoofdstuk 3). De ontologie van de voorhandenheid impliceert derhalve een (verdekte) tijdsopvatting, waarin de tegenwoordigheid het primaat krijgt toegewezen. Heidegger vraagt daarentegen naar de meer oorspronkelijke relatie tussen zijn en tijd.

2.1.2 Heideggers radicalisering van Diltheys vraagstelling

Heideggers transformatie van Husserls fenomenologie in de (de zijnsvraag voorbereidende) 'Daseinsanalytik' in het gepubliceerde deel van *Sein und Zeit* is in belangrijke mate geïnspireerd door Diltheys ontologie van het leven. Aan het eind van het voorlaatste hoofdstuk van *Sein und Zeit*, waarin hij het vraagstuk van de geschiedenis vanuit de historiciteit van het 'Dasein' aansnijdt, erkent Heidegger deze schatplichtigheid, wanneer hij stelt: "Die vollzogene Auseinanderlegung des Problems der Geschichtlichkeit ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen" (SuZ 397). Hij gaat zelfs zo ver te stellen dat de "vorbereitende existential-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen" (SuZ, 404, laatste curs. JdM). Of-schoon Heideggers toon in SuZ ten aanzien van Dilthey niet zelden kritisch is, heeft deze kritiek - anders dan in het geval van zijn kritiek op Husserl - niet zozeer betrekking op Diltheys filosofische uitgangspunten, maar op het feit dat Dilthey deze uitgangspunten niet radicaal genoeg heeft doorgevoerd. Heidegger wil een "*grundsätzliche Radikalisierung*" (SuZ 403) bewerkstelligen van aanzetten die bij Dilthey zijn te vinden (vgl. De Waelhens 1942, 322v.).

10. Typerend is ook de volgende, door Gadamer verhaalde anekdote over het gesprek dat Husserl en Heidegger in het begin van de twintiger jaren hadden op het station van Freiburg. Tijdens het wachten op de trein vertelde Husserl over de lezing die hij in London zou gaan houden. "Da habe er, Heidegger, ihn gefragt: und wo bleibt die Geschichte, Herr Geheimrat? Und Husserl habe geantwortet: Ach, die habe ich vergessen" (Gadamer 1985, 162).

Beter nog dan *Sein und Zeit* laten de colleges en lezingen uit de jaren 1919-1927¹¹ zien dat en hoe Heidegger bij zijn transformatie van de fenomenologie aanknoopt bij Diltheys filosofie (vgl. Rodi 1986/7, 171 en Pöggeler 1986/7, 146).¹² Heidegger laat er in deze teksten geen twijfel over bestaan dat hij Dilthey, hoewel in analytisch en systematisch opzicht de mindere van Husserl, als "der stärkst wirkende Philosoph für die nächsten Jahrzehnte" beschouwt (GrPh 3).¹³ In deze paragraaf wil ik laten zien hoezeer Heidegger zich in zijn kritiek op Husserl door Dilthey heeft laten leiden, en op welke wijze hij daarbij de aanzetten van Dilthey radicaliseert.

Diltheys invloed op de transformatie van de fenomenologie in de richting van een ontologische zelfbezinning komt reeds tot uitdrukking in het college *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, dat Heidegger in het 'Kriegsnotsemester' 1919 verzorgt, ofschoon Diltheys naam hier nog niet valt. In dit college knoopt Heidegger aan bij de door Husserl in *Philosophie als strenge Wissenschaft* aangevangen discussie over de tegenstelling tussen filosofie en

11. Bedoeld zijn de colleges *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* uit 1919 (GA 56/7), *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* uit 1919 (GA 56/57); *Grundprobleme der Phänomenologie* uit 1920 (nog niet gepubliceerd), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* uit 1920 (nog niet gepubliceerd), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* uit 1923 (GA 63), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* uit 1925 (GA 20) en de serie van tien lezingen die Heidegger in 1925 in Kassel verzorgde onder de titel *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* (nog niet gepubliceerd). Zie ook Heideggers recensie van Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* (GA 9, 13v). Verwijzingen naar de ongepubliceerde colleges en lezingen refereren aan de paginanummering van dictaten van F. J. Brecht (colleges) en W. Bröcker (Kasseler lezingen).
12. Van het werk voor de genoemde periode is de in 1916 gepubliceerde openbare les *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* het vermelden waard, omdat het onderwerp van dit vroege geschrift - de demarcatie van de natuur- en de geesteswetenschappen - een sterke verwantschap laat zien met de vraagstelling van Dilthey en de neo-kantianen. Ofschoon de benadering op het eerste gezicht een affiniteit met Dilthey doet vermoeden - Heidegger tracht de beide typen wetenschappen te onderscheiden op basis van een analyse van het tijdsbegrip - treedt Heidegger in dit artikel toch nog voornamelijk in de kennis theoretische en waardenfilosofische voetsporen van zijn leermeester Rickert. Het geesteswetenschappelijk tijdsbegrip wordt namelijk volgens Heidegger door een kwalitatieve bepaling, een 'Wertbeziehung', gekenmerkt (vgl. 3.2 van hoofdstuk 6). De conclusie van Heideggers analyse luidt: "Die Erkenntnis der fundamentalen *Bedeutsamkeit* des historischen Zeitbegriffes wie seiner völligen Andersartigkeit gegenüber dem der Physik wird es ermöglichen, weiter wissenschaftstheoretisch in den eigentümlichen Charakter der Geistes-Wissenschaften einzudringen und sie als originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung theoretisch zu begründen" (Heidegger 1916, 188).
13. In het college *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* uit het zomersemester 1920 gaat Heidegger in zijn bewondering voor Dilthey zelfs zo ver het onsystematische karakter van Diltheys werk als één van zijn sterke punten te interpreteren: "Jedoch da wo man heute die Grenzen Diltheys sieht, liegt seine eigentliche Stärke. Er scheute sich vor abgesetzter begrifflicher Vergewaltigung, diese Scheu, nicht das Unvermögen, bewahrte er" (PhAA 59-60). Heidegger spreekt in dat verband van een levende systematiek: "Diltheys lebendige Systematik hat mit Systembildung im überkommenen Sinne nichts zu tun" (PhAA 64; vgl. § 2.1 van hoofdstuk 1).

wereldbeschouwing. Heidegger is het volstrekt met Husserl eens dat er een onoverbrugbare tegenstelling tussen de wereldbeschouwing en Husserls opvatting van de filosofie bestaat. Maar anders dan Husserl, en in overeenstemming met Dilthey, noopt deze tegenstelling Heidegger tot een radicale herbezinning op het *wezen* van de filosofie: "Die Weltanschauung wird zum *Problem der Philosophie* in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst - sie selbst ist ja Problem. Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie" (GA 56/57, 12; vgl. de vraagstelling van Diltheys studie *Das Wesen der Philosophie*, die in § 4.2 van hoofdstuk 7 werd besproken). Heideggers analyse van dit *wezen* "weist zurück in eine Grundsicht des Lebens an und für sich" (GA 56/57, 116). De analyse van deze 'Grundsicht' loopt uit op een "hermeneutische Intuition" waarin we zonder veel moeite een nauwe verwantschap met Diltheys standpunt herkennen: "Leben ist historisch; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang" (GA 56/57, 116-7).

Met betrekking tot het vraagstuk van de historiciteit van het leven kiest Heidegger in het college *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (1919) in een uiterst kritische bespreking van de positie van Windelband en (zijn voormalige leermeester en promotor) Rickert onvoorwaardelijk de zijde van Dilthey. Tegenover de tijdloze pretenties van Husserl en de neo-kantianen onderstreept Heidegger het belang van het in de negentiende eeuw ontwikkelde historische bewustzijn: "Das Erwachen und die Emanzipation des historischen Bewußtseins aus der metaphysischen wie naturwissenschaftlichen Bevormundung ist nichts anders als das erste echte Sehen des grundeigentümlichen Wachstums aller geistigen Tatsachen" (GA 56/57, 164). In dat kader wijst Heidegger op het grote belang van Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in het bijzonder op zijn aandacht voor het singuliere en eenmalige: "Dilthey sah klar schon (1883) die Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit" (GA 56/57, 165).

Ook in het college *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1919/20) kiest Heidegger ten aanzien van de strijd tussen Dilthey enerzijds en Husserl en de neo-kantianen anderzijds de zijde van Dilthey: "Die Beschäftigung mit Dilthey nicht mißzuverstehen als ein Kampf gegen die Lebensphilosophie. Vielmehr soll sie gerade als notwendige Form oder Station der Philosophie gezeigt werden, die erst wieder einmal echte Probleme in den leeren Schematismus der Transzendentalphilosophie brachte. Ferner der Vorwurf des Historismus und Relativismus - solche Gespenster nicht mehr ernst zu nehmen" (PhAA 61). En in het college *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* uit 1923 keert Heidegger zich met Dilthey op dit punt eveneens op impliciete wijze tegen Husserl. Hij citeert E. Spranger, die opmerkt: "Wir alle - Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung - treffen uns in dem großen Ringen um das Zeitlose

im Historischen oder über dem Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine *Theorie der Werte*, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden". Uit Heideggers bitse commentaar op deze uitspraak blijkt hoe weinig hij zich in deze diagnose kan vinden: "Die eigentliche Tendenz Diltheys ist nicht die, als die sie hier angegeben ist; und bei den Phänomenologen bitte ich, mich hier auszunehmen" (GA 63, 42).

In het reeds genoemde college *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (1919) prijst Heidegger Dilthey als de grondlegger van een "deskriptive Wissenschaft" (GS I, 40), "für deren Idee wir ihm wertvolle Intuitionen verdanken, die er aber doch nicht in den letzten Urmotiven der Prinzipien und der radikalen Reinheit und Neuartigkeit der Methodik erreichen konnte" (GA 56/57, 165). Tot de waardevolle intuïties van Dilthey behoort volgens Heidegger vooral diens bepaling van de descriptieve wetenschap als "Selbstbesinnung" (GA 56/57, 164). Heidegger onderschrijft het idee dat de filosofische reflectie een bezinning is "in der der Mensch gerade zu *sich selbst* kommt" (opmerking van Heidegger bij een van Husserls ontwerpen voor een artikel voor de Encyclopedia Britannica, HuA IX, 227). Deze zelfbezinning voert niet naar een tijdloos subject, maar legt de wijze bloot waarop de mens als historisch wezen factisch existeert.

In het college *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* uit 1925, door de bezorgster van de tekst niet zonder reden een "frühe Fassung von *Sein und Zeit*" genoemd (GA 20, 444), knoopt Heidegger nadrukkelijk aan bij Diltheys fenomenologische analyse van de historiciteit van de menselijke zijswijze: "Dilthey war der erste, der die Absichten der Phänomenologie verstand. Seine Arbeit, schon seit den sechziger Jahren, war auf eine Herausarbeitung einer neuen Psychologie gerichtet, ganz allgemein gesprochen, auf eine Wissenschaft vom Menschen, die den Menschen primär erfaßt, so wie er als Person, als handelnde Person in der Geschichte existiert" (GA 20, 163, vgl. 30, 161). In tegenstelling tot Windelband en Rickert, die deze vraagstelling hebben "verflacht und trivialisiert" (GA 20, 20), gaat het Dilthey niet primair om een wetenschapstheoretische vraagstelling, maar om een ontologische: "Das Positive an der Arbeit Diltheys [ist] die Tendenz auf die Wirklichkeit selbst, die in den historischen Wissenschaften Thema ist" (GA 20, 20).¹⁴

14. Heidegger tekent daar wel bij aan, dat Dilthey zich bij de uitwerking van zijn intuïties te zeer heeft laten leiden door de wetenschapstheoretische vraagstelling van de neo-kantianen: "Das Entscheidende in Diltheys Fragestellung ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen und von da aus die Art und Möglichkeit der Interpretation deutlich zu machen. Freilich hat er diese Frage nicht so radikal gestellt; er bewegt sich zugleich im Rahmen der zeitgenössischen Fragestellung, d.h. gleichzeitig mit der Frage nach der Wirklichkeit der historischen Wissenschaften stellte er die Frage nach der Struktur der Erkenntnis selbst. Diese Fragestellung war eine

In de uit tien lezingen bestaande cyclus *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, die Heidegger in 1925 in Kassel hield, onderstreept hij herhaaldelijk dat de eigenlijke tendens van Dilthey gericht is op de *historische zijnswijze van het menselijke leven*. Deze gerichtheid maakt de innerlijke samenhang uit van Diltheys ogenschijnlijk fragmentarische geschriften: "Was hält diese vielgestaltete Produktion im inneren zusammen? Kein System von Begriffen, sondern eine lebendige Frage nach dem Sinn der Geschichte und des menschlichen Seins" (KV 7). Hoewel Dilthey de vraag naar de zijnswijze van het menselijke leven in zijn werk niet expliciet heeft gesteld, werd zijn analyse ervan wel steeds door deze vraag geleid. Reeds de *Ideen* werden volgens Heidegger geleid door het besef dat de zijnswijze van het menselijke leven van een principieel andere aard is dan die van voorhanden zijnden: "Seelisches Leben ist ursprünglich immer in seiner Ganzheit gegeben und zwar in drei Grundbestimmungen" 1.) Es entwickelt sich; 2.) Es ist frei; 3.) Es ist bestimmt durch einen erworbenen Zusammenhang, d.h. es ist geschichtlich" (KV10).¹⁵ Door deze ontologische benaderingswijze heeft Dilthey het vraagstuk van de geschiedenis op beslissende wijze boven de neo-kantiaanse en husserliaanse aanpak uit geheven: "Für Dilthey ist das eigentlich geschichtliche Sein das menschliche Dasein ... Wir sind Geschichte, d.h. unsere eigene Vergangenheit. Unsere Zukunft lebt aus der Vergangenheit heraus" (KV 15, 27; vgl. Pöggeler 1963, 34).

In § 10 van *Sein und Zeit* stelt Heidegger met verwijzing naar Dilthey dat "in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften 'Lebensphilosophie' ... unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins [liegt]" (SuZ 46). En in § 77 van hetzelfde werk lezen we: "Was sich wie Zwiespältigkeit und unsicheres, zufälliges 'Probieren' ausnimmt, ist die elementare

Zeitlang vorherrschend, und die Schrift *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) ist im wesentlichen wissenschaftstheoretisch orientiert" (GA 20, 19). Ofschoon ik op grond van de voorgaande reconstructie van de KhV in grote lijnen kan instemmen met Heideggers oordeel dat Dilthey zich in sterke mate heeft laten leiden door de kentheoretische vraagstelling van zijn tijd, dient daarbij te worden aangetekend dat de ontologische dimensie van Diltheys project reeds in de *Einleitung* duidelijk valt te onderkennen (zie de §§ 1.1 en 1.2 van hoofdstuk 4).

15. Vgl. de volgende passage uit *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*: "Wichtig ist, was Dilthey in den *Ideen* (7.Kap.) auseinandersetzt: *Von der Struktur des Seelenlebens*, Grundthesen, die von Husserl und Scheler aufgenommen und phänomenologisch schärfer zergliedert wurden: daß die Person in bestimmter Selbstigkeit sich gegenüber einer Welt findet, auf die sie wirkt, und welche Welt auf sie zurückwirkt; daß in jedem Moment des Seins die Person, die volle, zurückwirkt, nicht lediglich wollend, fühlend und betrachtend, sondern alles in einem immer zugleich; daß der Lebenszusammenhang der Person in jeder Lage solcher der Entwicklung ist. Hinsichtlich der Analyse und Durcharbeitung sind diese mit den rohen und primitiven Mitteln der alten traditionellen Psychologie ausgeführt, das Wesentliche ist hier aber nicht die begriffliche Durchdringung als vielmehr überhaupt die Erschließung neuer Horizonte für die Frage nach dem Sinn der Akte, im weitesten Sinne nach dem Sein des Menschen" (GA 20, 164).

Unruhe zu dem einen Ziel: das 'Leben' zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem 'Leben selbst' ein hermeneutisches Fundament zu sichern. Alles zentriert in der 'Psychologie', die das 'Leben' in seinem geschichtlichen Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang verstehen soll als die *Weise*, in der der Mensch *ist*, als möglichen *Gegenstand* der Geisteswissenschaften und als *Wurzel* dieser Wissenschaften *zumal*. Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie' (SuZ 398).

Heidegger stelt nu dat Dilthey, ofschoon op weg naar een juist begrip van de historische zijnswijze van het 'Dasein', het vraagstuk van de historiciteit niet radicaal genoeg heeft benaderd. Weliswaar heeft Dilthey blijkens zijn analyse van het leven het ontologische onderscheid tussen het zijn en de zijnden bevroed, maar doordat hij dit onderscheid niet nadrukkelijk heeft gethematiseerd, blijft de term 'leven' in *ontologische indifferentie* staan (SuZ 209). Het is om deze reden, dat Heidegger het begrip 'leven' uit de 'Daseinsanalytik' verbant. Het bezit volgens hem nog teveel ontische (biologisch-organische) connotaties, waardoor het ontologische karakter van de menselijke zijnswijze niet voldoende tot zijn recht komt en deze zijnswijze daardoor voortdurend in termen van voorhandenzijn dreigt te worden begrepen (SuZ 46-50; vgl. PhAA 74). Daarom wijst Heidegger het begrip 'leven' af en kiest hij voor de term 'Dasein', aangezien die meer toegespitst is op het ontologische karakter van de mens. De genoemde ontologische indifferentie kenmerkt volgens Heidegger ook Diltheys opvatting van de historiciteit. In de eerder genoemde Kasseler lezingencyclus over Dilthey merkt Heidegger hierover op: "Es kommt darauf an, das Sein des Geschichtlichen herauszuarbeiten, Geschichtlichkeit, nicht Geschichtliches, Sein, nicht Seiendes, Wirklichkeit, nicht Wirkliches. Es handelt sich also nicht um eine Frage der empirischen Geschichtsforschung; selbst mit einer Universalgeschichte hätte man noch nicht Geschichtlichkeit. Dilthey ist zu der Realität vorgedrungen, die im eigentlichen Sinne ist im Sinne des Geschichtlichseins, zum menschlichen Dasein. Dilthey gelangt dazu, diese Realität zur Gegebenheit zu bringen. Er bestimmt sie als lebendig, frei und geschichtlich. Er stellt aber nicht die Frage nach der Geschichtlichkeit selbst, die Frage nach dem Seinssinn, nach dem Sein des Seienden. Diese Frage klarzustellen, sind wir erst imstande seit der Ausbildung der Phänomenologie" (KV 12).

In § 77 van *Sein und Zeit* brengt Heidegger dezelfde kritiek op een meer indirecte wijze naar voren door een aantal fragmenten uit de in 1923 gepubliceerde brieven van Yorck aan Dilthey te citeren. Yorck merkt in een van deze brieven op dat Dilthey in de trant van Windelband "nur eine Erkenntnistheorie" van de geschiedenis biedt en niet radicaal genoeg naar de "Geschichtlichkeit" van het leven vraagt (SuZ 401). Yorcks opmerking dat Diltheys onderzoeken "zu

wenig die generische Differenz tussen Ontischem en Historischem betonen" (geciteerd in SuZ 399) maakt volgens Heidegger duidelijk dat Yorck meer dan Dilthey oog had voor de onderscheiden categoriale structuur van de voorhanden natuur en de menselijke existentie. Dat te doen maakt "das *fundamentale Ziel der 'Lebensphilosophie'*" uit (SuZ 403). Yorck zet daartoe een belangrijke stap als hij in de briefwisseling opmerkt: "Daß die gesamte psycho-physische Gegebenheit nicht *ist* sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit ... Gerade so wie Natur bin ich Geschichte" (B 71; zie SuZ 401). Yorck kritiseert Rankes opvatting dat het mogelijk zou zijn de geschiedenis objectief voor te stellen, aangezien deze opvatting stoelt op de foutieve vooronderstelling, dat het verleden voorhanden zou zijn als een ding. De historische school miskent daarom de *historicititeit* van de geschiedenis: "*Jene Schule war gar keine historische, sondern eine antiquarische, aesthetisch konstruierend, während die große dominirende Bewegung die der mechanischen Konstruktion war. Daher was sie methodisch hinzubachte, zu der Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl*" (Yorck, geciteerd door Heidegger, SuZ 400 - curs. Heidegger; vgl. § 2.4 van hoofdstuk 3 en § 5.2 van hoofdstuk 6).

Toch zet ook Yorck volgens Heidegger nog niet de beslissende stap. Het probleem van het onderscheid (*Differenz*) tussen het ontische (in de terminologie van *Sein und Zeit*: de voorhandenheid in brede zin) en het historische (de existentie) kan volgens Heidegger slechts worden uitgewerkt, "wenn es sich durch die fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *zuvor des Leitfadens versichert hat*" (SuZ 403). Aangezien de 'Daseinsanalytik' in *Sein und Zeit* deze fundamenteel-ontologische verheldering van de zijnsvraag biedt, ontsluit deze analyse een aantal impliciete mogelijkheden van Diltheys KhV. Ofschoon het hier vanzelfsprekend niet de plaats is om uitgebreid op de in SuZ ontwikkelde 'Daseinsanalytik' in te gaan, zal ik enkele hoofdlijnen, die Heideggers ontologische radicalisering van Diltheys vraagstelling goed doen uitkomen, hier kort aanstippen.

In tegenstelling tot de voorhanden zijnden, wordt de menselijke zijnswijze ('Dasein') volgens Heidegger gekenmerkt door een specifieke openheid. 'Dasein' is 'in-de-wereld-zijn'. Om dit verschil terminologisch te verankeren duidt Heidegger de grondstructuren van het 'Dasein' niet aan als categorieën, maar als existentialen: "Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne)" (SuZ 45). Kenmerkend voor de ontologische structuur van het 'Dasein' (die door Heidegger wordt aangeduidt met de term 'Sorge' - SuZ 192), is een specifieke relatie tot de tijd, die tot uitdrukking komt in de existentialen 'Befindlichkeit', 'Verstehen' en 'Rede' (SuZ 327-8). De existentieel bevindelijkheid - die we op ontisch niveau kennen als de stemming, het

gestemd-zijn - ontsluit de geworpenheid van het 'Dasein' in een reeds bestaande wereld (SuZ 135). Het 'Dasein' is steeds zijn *verleden* ('Geweseneit'). Gelijkoorspronkelijk met de geworpenheid is het 'Verstehen'. Dit existentieel houdt in, dat het 'Dasein' in zijn bestaan geworpen is als oorspronkelijk verstaan. Daarmee wordt niet een of andere methode bedoeld (die bijvoorbeeld tegenover het verklaren zou kunnen worden gesteld), maar het feit, dat in het 'Dasein' de wereld als een betekenisvol geheel wordt ontsloten (SuZ 143). In het oorspronkelijke verstaan verstaat het 'Dasein' zich in zijn mogelijkheden. Het kan daarom begrepen worden als ontwerp: "Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*" (SuZ 145). Het 'Dasein' *is* niet op de wijze van voorhanden zijnden, maar is een 'Sein-können' (SuZ 143).¹⁶ Ieder verstaan is daarom uiteindelijk steeds op de *toekomst* gericht: "Das Verstehen gründet primär in der Zukunft" (SuZ 340). In het verstaan is ook het ontologische karakter van het 'Dasein' gelegen, aangezien het zijn van de zijnden in het verstaan wordt ontworpen: "Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' Sein" (SuZ 212). Hierbij mag niet vergeten worden dat de bevindelijkheid en het verstaan gelijkoorspronkelijke existentialen zijn: het ontwerpen is slechts mogelijk op grond van het in-de-wereld-geworpen-zijn. Het 'Dasein' is een *geworpen ontwerp* (SuZ 144). In de 'Rede', de derde existentieel, wordt het bevindelijke verstaan gearticuleerd: "Die befindliche Verständlichkeit des in-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus ... Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache*" (SuZ 161). Deze talige articulatie stelt het 'Dasein' in staat bij de zijnden te zijn. Dit 'Gegenwärtigen' van de zijnden door het spreken plaatst deze derde existentieel in een bijzondere verhouding tot het *heden*. De analyse van de existentialen bevindelijkheid, verstaan en spreken maakt volgens Heidegger duidelijk dat het 'Dasein' in nauwe relatie staat tot de tijdelijkheid: "Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit ... Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*" (SuZ 326). In de Kasseler lezingen drukt Heidegger het als volgt uit: "Dasein ist nichts anderes als Zeit-Sein. Die Zeit ist nichts, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin ... Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins" (KV 22).

In het kader van zijn uiteenzetting van het verstaan stelt Heidegger de problematiek van de hermeneutische cirkel aan de orde in relatie tot de vraag naar het

16. Het 'Dasein' begrijpt zich overigens niet steeds als mogelijkheid, maar heeft de neiging zichzelf vanuit de ontworpen wereld als een voor-handen zijnde op te vatten, als een 'ding' met bepaalde eigenschappen. Wanneer het 'Dasein' op deze wijze vervalt aan de binnenwereldlijke zijnden, verkeert het in oneigenlijkheid. Volgens Heidegger is de oneigenlijke existentie niet iets dat het 'Dasein' van buitenaf overkomt, maar veeleer de wijze waarop het 'Dasein' in zijn "durchschnittlichen Alltäglichkeit" is (SuZ 177, 16-7).

zijn. Indien iedere uitleg slechts op grond van een oorspronkelijk verstaan van de wereld mogelijk is, is de hermeneutische cirkel principieel onvermijdelijk. Maar het zou volgens Heidegger onzinnig zijn deze cirkel op te vatten als een kentheoretische onvolkomenheid die men, bijvoorbeeld met een beroep op natuurwetenschappelijke kennis, zou kunnen vermijden. Dat is niet alleen onzinnig omdat de natuurwetenschappelijke kennis een derivaat is van een meer oorspronkelijk verstaan, maar vooral ook omdat de cirkel de positieve mogelijkheid van een oorspronkelijk ontwerpend verstaan aan het licht brengt. De cirkel is een *ontologische cirkel*: hij is de uitdrukking van de existentiale voor-structuur van het 'Dasein' (vgl. § 3.4.3 van hoofdstuk 7).¹⁷ Het gaat daarom volgens Heidegger niet om de vraag, hoe we uit de cirkel zouden kunnen geraken, maar hoe we er op de goede manier *in* kunnen komen (SuZ 152-153).¹⁸ Heidegger radicaliseert met andere woorden de ontologische dimensie van de cirkelstructuur van het verstaan ten koste van de kentheoretische vraagstelling, waaraan Dilthey - onder invloed van de positivistische en de neo-kantiaanse vraagstelling van zijn tijd - op sommige plaatsen het primaat lijkt te verlenen, maar die in werkelijkheid een deficiënte modus is van de meer oorspronkelijke ontologische vraagstelling. In Heideggers analyse wordt de hermeneutische cirkel de ontologische mogelijkheidsvoorwaarde van iedere geesteswetenschappelijke én natuurwetenschappelijke kennis.

2.1.3 'Kehre' en afkeer: de afwijzing van Dilthey door de latere Heidegger

Gezien het feit dat Heidegger in de periode voorafgaand aan de publikatie van *Sein und Zeit*, en ook nog in dit werk zelf, veel en overwegend positieve aandacht aan Dilthey schenkt, ja hem zelfs de sterkst werkende filosoof voor de komende decennia noemt, is het opmerkelijk dat hij na 1927 nog maar hoogst zelden over Dilthey spreekt, en als dat al het geval is, dan in ronduit negatieve bewoordingen (zie Boeder 1984, 161; vgl. Poggeler 1986/7, 121). Omdat juist de negatieve beoordeling school heeft gemaakt in de kring van heideggerianen, is het nuttig haar aan een nader onderzoek te onderwerpen.

17. Binnen deze voor-structuur onderscheidt Heidegger nog drie elementen (SuZ 150). Een uitleg heeft steeds plaats binnen een bepaald betekenisgeheel, wat door Heidegger wordt aangeduid als 'Vorhabe'. Het zijnde dat binnen dat betekenisgeheel wordt uitgelegd, wordt altijd op een specifieke wijze gearticuleerd. In het bezorgende omgaan wordt ieder zijnde tegemoet getreden als iets dat dient 'om te...'. Deze 'vooringenomenheid' duidt Heidegger aan als het 'Vorsicht'. In de uitleg van deze vooringenomenheid wordt aangeknoopt bij de begripelijkheid, die reeds in de 'Vorsicht' besloten ligt. Deze begripelijkheid duidt Heidegger aan als 'Vorgriff'.
18. In het licht van de toenemende machtsgreep van de natuurwetenschappelijke methode zouden we ook kunnen stellen, dat het er om gaat niet buiten de hermeneutische cirkel te geraken (zie Prins 1988, 9).

De zakelijke reden voor de omslag in zijn waardering van Dilthey dient gezocht te worden in Heideggers veelbesproken 'Kehre'. Terwijl de existentiale analytica in *Sein und Zeit* ontworpen werd als een transcendentale fundering van de ontologie die er uiteindelijk op is gericht de zin van zijn te doorgronden, wordt de existentie na de ommekeer veeleer doordacht vanuit het zijn. Waar eerst het zijn vanuit het menszijn werd benaderd, bepaalt nu de betrekking tot het zijn het menselijke 'Dasein' (vgl. Aler 1970, 126). In de *Brief über den Humanismus*, waarin voor het eerst expliciet sprake is van de ommekeer, wordt niet langer, zoals dit in *Sein und Zeit* het geval was, het menselijke 'Dasein' als 'Lichtung' aangeduid, maar het zijn zelf (GA 9, 328, 332; vgl. SuZ 132-3).¹⁹ Deze ommekeer wordt volgens Heidegger misverstaan, wanneer we haar zouden opvatten als een verloochening van de vraagstelling van *Sein und Zeit*. De ommekeer is volgens hem in de te denken zaak zelf gelegen: "Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf Grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in 'Sein und Zeit'. Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden Sache 'Sein und Zeit' geblieben bin, d.h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in 'Sein und Zeit' (S.39) unter dem Titel 'Zeit und Sein' angezeigt wurde" (Heidegger 1963, xvii). In een later gesprek licht Heidegger de ommekeer als volgt toe: "Ich habe einen früheren Standpunkt verlassen, nicht um dagegen einen anderen einzutauschen, sondern weil auch der vormaligen Standort nur ein Aufenthalt war in einem Unterwegs. Das bleibende im Denken ist der Weg" (GA 12, 94; zie ook GA 9, 336; vgl. IJsseling 1964, 39).

Een en ander neemt niet weg, dat de ommekeer belangrijke veranderingen in het denken van Heidegger met zich meebrengt. Misschien wel de voornaamste verandering is dat Heidegger na de ommekeer het streven naar een transcendentale fundering van het zijnde in het 'Dasein' achter zich laat (vgl. Duintjer 1966, 308). De dimensie van het zijnsgebeuren zelf, die centraal staat in de geschriften na de ommekeer, vormt de 'abgründige' dimensie die aan iedere (ontologische) fundering vooraf gaat en die als zodanig zelf geen funderende bewijsvoering toelaat, noch behoeft (GA 9, 174; vgl. § 2.3 van hoofdstuk 4).²⁰ Na de omme-

19. Na de ommekeer verandert de betekenis van het begrip 'Existenz' op overeenkomstige wijze. Heidegger schrijft vanaf dat moment 'Ek-sistenz', waardoor terminologisch wordt benadrukt dat de mens slechts existeert voor zoverre hij in het licht van het zijn staat: "So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz" (GA 9, 333-4, vgl. 323-4). Hij grijpt daarmee terug op de etymologie van het woord existentie. Het Latijnse *ex-sistere* betekent 'uit het duister aan het licht treden' (zie De Rijk 1977, 188).
20. Dit loslaten van het funderende denken ten gunste van een 'denken van het zijn' wordt wel geïnterpreteerd als een radicalisering van het fenomenologische uitgangspunt van SuZ (zie bijv. Aler 1970, 128; Held 1988, 116). Doordat de zijnsvraag in *Sein und Zeit* primair vanuit de

keer laat Heidegger dus niet alleen -zoals dat het geval was in *Sein und Zeit* - de *ontische* vraagstelling van de wetenschap achter zich, maar ook de *ontologische* vraagstelling, aangezien deze volgens hem noch te zeer gebonden blijft aan het zijnde. In de *Brief über den Humanismus* maakt Heidegger een onderscheid tussen de (ontologische) *zijnsvraag*, waarin wordt gevraagd naar het zijn van de zijnden en de *vraag naar het zijn*, die gericht is op het zijn zelf: "Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein, doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die 'Seinsfrage' bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein" (GA 9, 331).²¹

Het probleem dat zich bij het stellen van de vraag naar het zijn voordoet, is dat het zijn, juist omdat het geen zijnde is (SuZ 6), zich in het denken niet laat voorstellen. Iedere voorstelling die we er van maken maakt het zijn immers reeds tot een zijnde. Met betrekking tot de vraag naar het zijn als zodanig, zo merkt Heidegger in het nawoord bij *Was ist Metaphysik?* op, biedt het zijnde geen enkel aanknopingspunt: "Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt" (GA 9, 311). Vanuit het perspectief van het voorstellende denken bezien, is het zijn eerder 'Niets' dan 'iets' (GA 9, 105-106). Het denken van het zijn vereist een niet-voorstellend denken, een bereidheid om in het 'namenloze' te bestaan: "Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren" (GA 9, 319). Op sommige plaatsen suggereert Heidegger dat met betrekking tot de vraag naar het zijn het zwijgen het eigenlijke spreken is (vgl. Prins 1990, 112). Nu merkten we echter in § 2.3 van hoofdstuk 4, bij de bespreking van Duintjers notie van de grondeloze dimensie rondom alle maatgevende kaders - een dimensie die we nu met Heidegger 'verfänglich' kunnen aanduiden als die van het 'zijn' -, op, dat het denken van deze dimensie slechts mogelijk is, wanneer zij op een of andere wijze, hoe onvolkomen

analytica van het zijnsverstaan wordt benaderd, wordt het zijn niet voldoende in staat gesteld zichzelf "von ihm selbst her" te tonen. Dit wordt eerst mogelijk door een radicalisering van de in *Sein und Zeit* reeds vooronderstelde intentionaliteit van het zijn (vgl. IJsseling 1964, 39).

21. Dat Heidegger in *Sein und Zeit* nog primair georiënteerd was op de zijnsvraag komt tot uitdrukking in het feit dat hij daar de vraag naar het zijn bij gelegenheid nog aanduidt als behorend tot de fundamentele ontologie (vgl. Feick 1968, 31). In de in 1949 geschreven inleiding tot de in 1929 uitgesproken oratie *Was ist Metaphysik?* verheldert Heidegger het verschil tussen de eerdere fundamentele ontologie en zijn latere vraag naar het zijn met behulp van Descartes' beeld, waarin de filosofie wordt voorgesteld als een boom waarvan de takken staan voor de toegepaste wetenschappen, de stam voor de fysica, en de wortels voor de metafysica ofwel (fundamentele) ontologie. In aansluiting op dit beeld duidt Heidegger het zijn aan als de grond waarin deze boom wortelt, maar die zelf niet tot de boom behoort (GA 9, 366). Het denken van de latere Heidegger is nu juist op deze (grondeloze) 'grond' gericht.

en onvolledig dan ook, *ter sprake* kan worden gebracht. Ook Heidegger moet daarvan uitgaan: "Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt" (GA 9, 311). In dit citaat komt tot uitdrukking dat Heidegger niet pretendeert het denken van het zijn reeds te hebben bereikt, maar dat hij niet meer beoogt dan dit denken voor te bereiden. Zijn latere denkweg kan worden opgevat als een niet aflatende zoektocht naar woorden om de in laatste instantie onuitsprekelijke dimensie van het zijn *ter sprake* te laten komen. Maar het is duidelijk dat deze woorden niet zonder meer ontleend kunnen worden aan de filosofische traditie, aangezien deze wordt gekenmerkt door een fundamentele zijnsvergetenheid. Voor de latere Heidegger is het eerder de taal van de dichters waarin hij de woorden hoopt te vinden die het zijn evoceren (zie De Mul, RV 132-163). Veel van zijn latere geschriften verwijlen bij de taal van dichters als Hölderlin, George en Trakl.

In de laatstgeciteerde uitspraak van Heidegger komt tot uitdrukking dat de vraag naar het zijn in ieder geval een openheid vereist naar het zijn toe. De vraag naar het zijn dient begrepen te worden als een "Entsprechen" van de "Zuspruch des Seins" (Heidegger GA 12, 170, vgl. GA 9, 313). Ofschoon deze "Entsprechung" niet zonder het denken van de mens mogelijk is, is zij volgens Heidegger niet primair een menselijke aangelegenheid, maar veeleer een her-denken, een aandachtig verwijlen bij het geschieden van zijn: "Es gibt, anfänglicher gedacht, die Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört" (GA 9, 335). Voor dit her-denken gebruikt Heidegger niet langer de term 'hermeneutische fenomenologie' (vgl. GA 12, 94). Slechts in zijn oorspronkelijke betekenis begrepen als "Botschaft des Geschickes" kan Heidegger zich nog in het begrip 'hermeneutiek' vinden (GA 12, 115; vgl. noot 17 van hoofdstuk 3). De 'Geschichte des Seins' is namelijk voor de latere Heidegger voor alles een "Geschick des Seins", een geschieden dat niet primair het resultaat is van menselijk handelen, maar hem als een noodlot overkomt (GA 9, 331).²² In deze opvatting van de 'Geschichte des Seins' komt de in *Sein und Zeit* vooronderstelde 'identiteit van zijn en tijd' expliciet tot uitdrukking (vgl. Gadamer, GW 1, 261). In deze geschiedenis ontvouwt zich de verborgen rijkdom van het zijn (GA 9, 332). We kunnen het zijn slechts her-denken door te verwijlen bij de zijnshistorische "Wandel des Wesens der Wahrheit" (Heidegger 1961, II 417). Daarbij mag echter volgens Heidegger niet worden vergeten, dat iedere onthulling van waarheid tevens een verhulling impliceert. Ieder zijnsverstaan ontdekt weliswaar bepaalde aspecten van het zijn in de zijnden, maar bedekt daarmee onvermijdelijk andere aspecten: "Weil Sein heisst: aufgehendes Erscheinen, aus der

22. Bij Heidegger klinkt in het begrip 'Geschick' ook het werkwoord 'schicken' (zenden) mee, dat in de vertaling met "noodlot" verloren gaat. Wat de mens als noodlot overkomt, dient begrepen te worden als een 'zending van het Zijn'

Verborgenheit heraustreten, deshalb gehört zu ihm wesenhaft die Verborgenheit, die Herkunft aus ihr. Solche Herkunft liegt im Wesen des Seins, des Erscheinenden als solchen" (Heidegger 1953, 87; vgl. GA 9, 332). Ten opzichte van de historische vormen van het zijnsverstaan wordt het zijn dus steeds gekenmerkt door een 'overmaat aan waarheid'. Voor de eindige mens is de waarheid van het zijn dan ook nooit volledig uit te putten (zie Bernasconi 1986, 16).

We merken reeds op dat de geschiedenis van de westerse metafysica volgens Heidegger gepaard gaat met een fundamentele zijnsvergetenheid of, zoals het na de 'Kehre' ook wel heet, zijnsverlatenheid.²³ Deze ontstaat, zoals we zagen, door de veronachtzaming van het onderscheid tussen het zijn en de zijnden, waardoor het zijn op oneigenlijke wijze als een zijnde wordt begrepen: "*Die Seinsvergesenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*" (GA 5, 364; vgl. noot 16 hierboven). Het zijn wordt dan veelal voorgesteld als het hoogste zijnde, bijvoorbeeld als de Idee van het goede (Plato), als God (in het Christendom), als Geest (Hegel) of als wil tot macht (Nietzsche). Deze zijnsvergetenheid is niet zozeer te wijten aan een menselijk onvermogen, maar is onlosmakelijk verbonden met de geschiedenis van het zijn: "Wir dürfen vermuten, daß dieses Geschick nicht auf einem bloßen Versäumnis des menschlichen Denkens beruht, geschweige denn auf einer geringeren Fähigkeit des frühen abendländischen Denkens". De zijnsvergetenheid "durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte ..." (GA 9, 328-9).²⁴ Volgens Heidegger wordt de zijnsvergetenheid in de loop van de geschiedenis steeds groter. In de moderne tijd is het denken er zich in geen enkel opzicht meer van bewust binnen de zijnsvergetenheid te staan. Terwijl de aanvang groots, verheven en rijk is (Heidegger 1953, 12), gaat in de loop van de geschiedenis één bepaalde wijze van zijnsverstaan als de enige gelden. Het herdenken van het zijn is daarom vooral een terug-keer of een in-keer op de dwaalweg, die door de mens is afgelegd (vgl. IJsseling 1966, 42-3).

In samenhang met het bovenstaande laten zich in Heideggers latere werk twee verschillende, maar onderling nauw verbonden 'denkwegen' onderscheiden. Naast de opgave het zijn als zodanig - veelal in dialoog met de dichterlijke taal - op 'positieve' wijze ter sprake te brengen, stelt Heidegger zich ook de 'negatieve'

23. "Die Seinsverlassenheit des Seienden ... ist das Zeichen der Seinsvergesenheit" (GA 9, 339). Heidegger brengt deze zijnsvergetenheid in verband met het in SuZ geanalyseerde vervallen in de oneigenlijke zijnswijze: "Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in S.u.Z. genannten Verfallens" (GA 9, 332; vgl. SuZ 175v.).

24. In *Identität und Differenz* merkt Heidegger op dat de zijnsvergetenheid deel uitmaakt van de ontologische differentie: "Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens" (Heidegger 1986a, 41).

opgave het door zijnsvergetenheid gekenmerkte zijnsverstaan in de metafysische traditie sinds Plato te destrueren (vgl. Richardson 1963, 14-24).²⁵ Heidegger heeft overigens reeds in *Sein und Zeit* op de noodzaak van een dergelijke destructie ('Destruktion') gewezen (SuZ 19, 22-3). Het aangekondigde, maar nooit verschenen tweede deel van *Sein und Zeit* zou als titel dragen *Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität*. Het begrip 'destructie' dient daarbij niet louter negatief begrepen te worden als een "schlechte Relativierung ontologischer Standpunkte" of het 'afschudden' van de metafysische traditie, maar is doelt vooral op het afbakenen van haar positieve mogelijkheden, dat wil zeggen het blootleggen van de - vaak ongedachte - oorspronkelijke ervaringen die aan het overgeleverde zijnsverstaan ten grondslag liggen (SuZ 22).²⁶

Omdat Heideggers afwijzende houding ten opzichte van Dilthey na de 'Kehre' voortvloeit uit zijn destructie van het subjectivistische moderne zijnsverstaan, dienen we hier nog wat dieper op in te gaan. In *Die Zeit des Weltbildes* uit 1936 geeft Heidegger aan de hand van een korte genealogie van het subjectbegrip een indringende analyse van het zijnsverstaan in de moderne tijd. Het begrip 'subject' gaat terug op het Latijnse 'subjectum', dat op zijn beurt een vertaling is van het Griekse 'ὑπο-κείμενον'. Deze term slaat op de op zichzelf berustende grond van al wat is en die als zodanig tevens de grond van waarheid is.²⁷ In de Platoonse traditie werd dit 'ὑπο-κείμενον' nader bepaald als 'idea' (Idee), in het Middeleeuwse denken als God. In beide gevallen heeft het 'ὑπο-κείμενον' als grond van waarheid dus nog geen specifieke verhouding tot de mens of het 'ik'. Deze niet-antropocentrische betekenis houdt de term 'ὑπο-κείμενον' (subjectum) in de gehele metafysische traditie tot aan de moderne wijsbegeerte.

Het is nu volgens Heidegger Descartes geweest die een radicale verschuiving in de betekenis van de term teweegbracht door het subjectum als menselijk subject te interpreteren. Wat daarbij opvalt is dat de connotaties die aan de oudere

25. In deze is er een zekere parallel met de positieve en de negatieve opgave van de transcendentale projecten van Kant en Dilthey (vgl. § 4.1 van hoofdstuk 7).

26. In het voorschrift dat Heidegger in de inleiding van SuZ op deze destructie geeft, gaat hij kort in op de oorspronkelijke zijnservaring bij Aristoteles, Descartes en Kant. De voorgenomen destructie van Kant heeft Heidegger uitgewerkt in *Kant und das Problem der Metaphysik*. In § 5.2 van hoofdstuk 2 hebben we kort stilgestaan bij de interpretatie van Kant die Heidegger in dit werk ontwikkelt. Deze interpretatie kan op grond van de voorafgaande uiteenzetting begrepen worden als een "Erschließung ursprünglichen, bislang verborgener Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es [het grondprobleem van Kant - JdM] verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird" (KM 195).

27. Tot aan Descartes betekende 'ὑπο-κείμενον' (letterlijk: 'hetgeen onder ligt') volgens Heidegger "das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein sub-jectum (ὑπο-κείμενον), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt" (GA 5, 106).

betekenis kleefden niet verdwijnen, maar in de nieuwe betekenis worden opgenomen. Het menselijk subject wordt namelijk door Descartes, evenals de metafysische traditie voor hem dit deed ten aanzien van het subjectum, opgevat als de grond van waarheid. Daarenboven echter vormt het menselijke subject voor Descartes de onbetwifelbare zekerheid van deze waarheid: Het 'ὄπο-κεῖμενον' wordt tot een "in sich ruhender, unerschütterlicher Grund der Wahrheit im Sinne der Gewißheit" (GA 5, 107). Dit komt tot uitdrukking in de beroemde cartesiasse formule *ego cogito (ergo) sum*. Dat wil zeggen dat voor Descartes gelijktijdig met het denkend voorstellen van iets door het menselijk subject dit voorstellende subject altijd mede aanwezig is: "Das Subjectum, die Grundgewißheit, ist das jederzeit gesicherte Mitvorgestelltsein des vorstellenden Menschen mit dem vorgestellten menschlichen oder nichtmenschlichen Seienden, d.h. Gegenständlichen" (GA 5, 109). Een zijnde bestaat met andere woorden voor Descartes slechts *als een door een menselijk subject voorgesteld object*. De grondzekerheid van de kennis is dus voor Descartes niet iets buiten de mens (een Ideeënrijk of God), maar de mens zelf. Het zijn van de zijnden wordt daarmee gereduceerd tot een voorwerpelijheid: "Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und gewiß sein kann" (GA 5, 87).

Volgens Heidegger zet deze wending naar het ontologisch subjectivisme en theoretisch humanisme zich krachtig door in de transcendentiaalfilosofie van Kant (zie § 5.2 van hoofdstuk 2). In Kants filosofie wordt de gehele natuur uiteindelijk vereenzelvigd met een door het menselijk subject voltrokken synthese van voorstellingen.²⁸ In de visie van de latere Heidegger wordt totale werkelijkheid bij Kant herleid tot manipuleerbare voorwerpelijheid (zie Van Doosselaere 1979, 77). Het hoogtepunt van deze ontwikkeling is volgens Heidegger Hegels filosofie van de absolute Geest, waarin het zijn geïdentificeerd wordt met het menselijk bewustzijn. De voltooiing van de filosofische gestalte van de metafysica vindt volgens Heidegger plaats in Nietzsches verkondiging van de 'dood van God' (opgevat als het hoogste zijnde). Maar ofschoon Nietzsche daarmee het einde van de metafysica verkondigt, blijft zijn denken - in het bijzonder zijn theorie van de "Wille zur Macht" en van de "Übermensch" - volgens Heidegger nog geheel bevangen in de metafysische traditie (vgl. Diltheys kritiek op Nietzsche, die in de §§ 5.3 en 5.4 van hoofdstuk 6 aan de orde kwam). De 'Übermensch' is de ulti-

28. Heideggers interpretatie lijkt te worden ondersteund door pregnante uitspraken van Kant als de volgende: "Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anders als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln" (Kant, Logik, p. A1, W VI, 432). In hoofdstuk 2 merkten we echter op dat er zich in Kants geschriften ook een andere tendens laat onderscheiden, die zich niet laat reduceren tot het ontologisch subjectivisme. Zo zagen we dat de levende natuur door Kant in de KU nadrukkelijk wordt onderscheiden van de natuur die object is van de mechanische natuurwetenschappen (zie de §§ 4.2.4 en 5.2 van hoofdstuk 2).

me uitdrukking van het moderne subjectivisme, dat in Descartes' filosofie voor het eerst tot uitdrukking kwam. Ook de moderne, technische wereld staat niet buiten het subjectivisme, maar is er integendeel de volmaakte uitdrukking van: "Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt ... Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde" (GA 5, 111).

Het is tegen de achtergrond van deze analyse dat we Heideggers latere kritiek op Dilthey moeten verstaan. Volgens Heidegger is de moderne wijsgerige antropologie, met haar funderende pretenties, één van de belangrijkste gestalten van het moderne subjectivistische wereldbeeld.²⁹ In *Die Zeit des Weltbildes* merkt Heidegger op: "Descartes schafft mit der Auslegung des Menschen als Subjectum die metaphysische Voraussetzung für die künftige Anthropologie jeder Art und Richtung" (GA 5, 91-2). Wijsgerige antropologie is de naam voor "jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt" (GA 5, 86). En elders lezen we: "Die Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik ist die Anthropologie" (Heidegger 1967, I 78; vgl. Heidegger 1989, 134). Aangezien in de antropologie het menselijk subject fungeert als "das sicherste und fraglose Fundament", kan zij de filosofische vraag naar het zijn (van het menselijke 'Dasein') in het geheel niet meer stellen. Daarom heet het scherp: "Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde" (VA I, 79).

Ook Diltheys antropologie wordt in *Die Zeit des Weltbildes* door Heidegger in dat kader verworpen: "Durch die Anthropologie wird der Übergang der Metaphysik in den Vorgang des bloßen Aufhörens und des Aussetzens aller Philosophie eingeleitet. Daß Dilthey die Metaphysik leugnete, im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen Logik hilflos gegenüber stand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung. Seine 'Philosophie der Philosophie' ist die vornehme Form einer anthropologischen Abschaffung, nicht Überwindung der Philosophie" (GA 5, 92). Volgens Heidegger is de wereldbeschouwing waarover Dilthey spreekt een typisch product van het moderne, subjectivistische denken: "Das gleichwohl das Wort Weltanschauung als Name für die Stellung des Menschen inmitten des Seienden sich behauptet, gibt den Beleg

29. Zie voor een meer uitvoerige analyse van Heideggers afwijzing van de wijsgerige antropologie De Mul 1990b.

dafür, wie entschieden die Welt zum Bild geworden ist, sobald der Mensch sein Leben als das Subjectum in den Vorgang der Bezugsmidde gebracht hat. Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in diess Leben ein- und zurückbezogen, d.h. er-lebt und Er-lebnis wird ... So notwendig und rechtmäßig dem neuzetlichen Menschen alles zum Erlebnis werden muß, je uneingeschränkter er in die Gestaltung seines Wesens ausgreift, so gewiß konnten die Griechen bei der Festfeier in Olympia niemals Erlebnisse haben" (GA 5, 94).

Waar Dilthey (met Kant) vóór de 'Kehre' werd geprezen omdat hij op weg was naar een meer oorspronkelijk verstaan van het zijn van het menselijke 'Dasein' dan in de door zijnsvergetenheid gekenmerkte metafysische traditie, legt Heidegger na de 'Kehre' alle nadruk op de subjectivistische aspecten die Kant en Dilthey nog gevangen houden in de moderne metafysica: hun behoefte om een laatste fundament voor de kennis bloot te leggen in het menselijk subject en de daarmee gepaard gaande miskenning van de ontologische differentie. Een terloopse opmerking uit één van de laatste door Heidegger geleide werkcolleges laat zien dat Heidegger op dit punt tot op het eind bij deze kritiek is gebleven: "Warum kann die ontologische Differenz nicht Thema der Metaphysik zijn? Weil, wenn es dazu käme, die ontologische Differenz ein Seiendes wäre und nicht mehr der Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Hieran wird einsichtlich, daß der Diltheysche Entwurf einer Metaphysik der Metaphysik unmöglich ist" (VS 84).

2.1.4 Evaluatie van Heideggers kritiek

Nu Heideggers interpretatie van Dilthey is uiteengezet wil ik een poging ondernemen vast te stellen in hoeverre de daarin vervatte kritiek terecht is. Daarbij is het onvermijdelijk ook Heideggers uitgangspunten ter discussie te stellen. Wanneer in het volgende de kritische toon ten aanzien van die uitgangspunten overheerst, dan is dat nadrukkelijk niet met de bedoeling Heideggers denken als onvruchtbaar te verwerpen. Niet alleen maken de reikwijdte en de diepgang van Heideggers denkwegen een blijvende dialoog met dit denken noodzakelijk, maar ook de in deze studie geboden ontologische interpretatie van Diltheys hermeneutiek van het leven zou niet mogelijk zijn geweest zonder de door Heidegger gebaande denkwegen. Ik wil in deze paragraaf niet meer doen dan een bepaalde éénzijdigheid in Heideggers denken - en in samenhang daarmee: in zijn kritiek op Dilthey - ter discussie stellen, voor zoverre deze een vruchtbare dialoog met Diltheys levensfilosofie in de weg staat. Als zodanig kan het volgende worden beschouwd als een voorbereiding op een dialoog tussen twee perspectieven die door tal van omstandigheden werd beëindigd voordat zij goed en wel was begonnen (vgl. § 3.1 van hoofdstuk 1).

Vooraf zij nog opgemerkt dat de eenzijdigheid van Heideggers kritiek op Dilthey ten dele valt terug te voeren op het feit dat Heidegger zijn Dilthey-interpretatie op veel minder materiaal moest baseren dan ons thans ter beschikking staat. Dat geldt met name voor Heideggers kritiek van voor 1927, dat wil zeggen in de periode waarin hij zich intensief met Dilthey bezighield. Ten tijde van de publikatie van *Sein und Zeit* waren nog maar zes delen van de *Gesammelte Schriften* verschenen (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 1). Dat betekent dat Heidegger onbekend was met een belangrijk deel van de voor zijn eigen vraagstelling cruciale teksten, die eerst in 1927 (GS VII) en 1931 (GS VIII) zijn gepubliceerd. Maar ook na de 'Kehre' bleef Heidegger onvermijdelijk onbekend met een belangrijk deel van Diltheys werk. Zo zijn de vele manuscripten ten behoeve van het tweede deel van de *Einleitung* (GS XVIII-XX), die in de reconstructie in de voorgaande hoofdstukken een belangrijke rol hebben gespeeld, pas na de dood van Heidegger verschenen. Daarnaast valt op dat Heidegger zijn interpretatie baseert op slechts een deel van het toendertijd beschikbare werk. De in § 2.1.2 besproken opmerkingen hebben bijna zonder uitzondering betrekking op Diltheys in de *Ideen* verwoorde descriptieve psychologie. Opmerkelijk is dat Heidegger in de geschriften, colleges en lezingen voor 1927 de voor de KhV zo belangrijke metafysica-kritiek, waarvan de belangrijkste teksten - het tweede boek van de *Einleitung* (1883), *Das Wesen der Philosophie* (1907) en *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1910) - reeds lang voor 1927 gepubliceerd waren, vrijwel ongenoemd en onbesproken laat.³⁰ Zoals we in de voorgaande paragraaf zagen verwijst Heidegger na de 'Kehre' wel naar Diltheys 'Philosophie der Philosophie', maar zijn kritiek op Dilthey is dan inmiddels zo radicaal dat de overeenkomsten tussen Diltheys metafysica-kritiek en zijn eigen 'Destruktion' niet meer tot onderwerp van bezinning worden gemaakt. In het hiernavolgende zal ik anders dan Heidegger wel rekening houden met de Heidegger onbekende en de door hem veronachtzaamde teksten.

De kern van Heideggers kritiek voor de 'Kehre', zo is in § 2.1.2 duidelijk geworden, is dat Diltheys kernbegrippen - in het bijzonder het kernbegrip 'leven'

30. De karakteristiek die Heidegger in *Sein und Zeit* van Diltheys werk geeft, is in dit verband veelzeggend: "Schematisch läßt sich die Forschungsarbeit Diltheys in drei Bezirke aufteilen: Studien zur Theorie der Geisteswissenschaften und ihrer Abgrenzung von den Naturwissenschaften; Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat; Bemühungen um eine Psychologie, in der die 'ganze Tatsache Mensch' zur Darstellung gebracht werden soll. Wissenschaftstheoretische, wissenschaftsgeschichtliche und hermeneutisch-psychologische Untersuchungen durchdringen und überschneiden sich ständig" (SuZ 398). Slechts in de besprekingen van Dilthey in het college *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* en in de Kasseler lezingen wordt Diltheys kritiek op de metafysica genoemd. In beide gevallen gaat het echter om een opsomming van Diltheys publikaties en gaat Heidegger niet in op de zaak zelf (PhAA 65; K 7).

- in *ontologische indifferentie* blijven steken. Op grond van de voorgaande reconstructie van de *Kritik der historischen Vernunft* kan deze kritiek in grote lijnen worden onderschreven. In het voorgaande hebben we meerdere malen opgemerkt dat Dilthey, ofschoon hij van meet af aan door de ontologische vraag naar de van de natuur onderscheiden zijnswijze van het menselijke leven werd geïnspireerd, deze vraagstelling zelf niet steeds op adequate wijze van 'ontische vraagstukken' heeft onderscheiden. Veel problematische aspecten van Diltheys levensfilosofie hangen daarmee samen. Deze kritiek noopt evenwel niet tot een verwerping van Diltheys filosofie, maar zet ons er veeleer toe aan, bepaalde metafysische vooronderstellingen in Diltheys werk te 'destrueren' waardoor het - een hermeneutisch credo getrouw - mogelijk wordt de 'zaak' die Dilthey bij het schrijven van zijn KhV voor ogen stond, beter te begrijpen dan de auteur dit zelf heeft gedaan.³¹ Daarbij dienen we ons, anders dan in veel overzichten van 'de geschiedenis van de hermeneutiek' gebeurt (zie bijv. Palmer 1969 en Bleicher 1980), ervoor te hoeden Diltheys ontologie van het leven uitsluitend te reduceren tot een nog onvolkomen voorloper van Heideggers existentiale analyse. Weliswaar zijn er tal van thema's in Diltheys werk die vooruitwijzen naar de existentiale analyse - ik noem hier slechts Diltheys inzicht in de tijdelijke structuur van de menselijke zijnswijze, zijn analyses van het verstaan en van het 'Leben zum Tode' en zijn metafysica-kritiek - maar om Diltheys werk werkelijk 'te dienen' zou een vergelijking er veeleer op gericht moeten zijn de zelfstandige waarde van Diltheys ontologie van het leven tegenover Heideggers 'Daseinsanalytik' en zijn latere zijnsdenken te bepalen. Hoewel dit niet de plaats is om een dergelijke vergelijking in detail uit te werken - dit zou een studie op zich vergen -, wil ik enkele belangrijke verschillen toelichten aan de hand van het thema van de ontologische differentie. In dat verband zal ik trachten aan te tonen, dat de radicale kritiek van de latere Heidegger op Dilthey een belangrijke nuancering behoeft.

De ontologische differentie kan worden beschouwd als de leidende intuïtie op

31. Vgl. wat Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* over de interpretatie van Kant zegt: "Dem eigentlichen Philosophieren Kants kommen wir nur dann nahe, wenn wir noch entschlossener als bisher *nicht* dem nachfragen, was Kant sagt, sondern dem, was in seiner Grundlegung *gescheht*" (KM 204; vgl. § 1 van hoofdstuk 5, in het bijzonder noot 2). In een dergelijk geval, zo stelt Heidegger, zijn we niet gericht op wat Kants woorden zeggen, maar op "was sie sagen wollen" (KM 193). Heidegger voegt daar aan toe dat een dergelijke interpretatie onvermijdelijk iets gewelddadigs heeft: "Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen *wollen*, muß jede Interpretation notwendig *Gewalt* brauchen" (idem). Daarbij moeten we ons er echter voor hoeden dat de te interpreteren tekst niet onder het geweld van de vooroordelen van de interpreter bezwijkt. In de kritiek van de latere Heidegger op Dilthey is, zoals we hierna zullen argumenteren, deze vereiste behoedzaamheid of schroom ('Scheu'), die Heidegger in Dilthey nadrukkelijk prijst (zie noot 13 van dit hoofdstuk), soms ver te zoeken. In de *Einführung in die Metaphysik* wijst Heideggers overigens zelf op de "bereits schon sprichwörtlich gewordenen Gewaltsamkeit des Heideggerschen Auslegungsverfahrens" (Heidegger 1953, 134).

Heideggers denkweg. Ofschoon dit thema in de latere werken steeds meer op de voorgrond treedt, speelt het ook reeds in *Sein und Zeit* een cruciale rol. Het staat buiten kijf dat Heideggers inzicht dat het zijn moet worden onderscheiden van de zijnden een bijzonder vruchtbaar inzicht is, dat tal van wijsgerige vraagstukken in een geheel ander licht plaatst. De preciese betekenis van de ontologische differentie is echter ook - of misschien beter: juist daardoor - moeilijk te doorgronden. IJsseling heeft er in zijn studie over de ontologische differentie bovendien op gewezen dat de uitdrukking 'ontologische differentie' bij Heidegger niet één betekenis heeft, maar verschillende (IJsseling 1966, 4). Ten behoeve van de evaluatie van Heideggers latere kritiek op Dilthey wil ik de aandacht richten op twee van die betekenissen, die we in Heideggers geschriften aantreffen en die in een zekere spanning met elkaar verkeren.

Enerzijds wijst Heidegger er herhaaldelijk op dat het onderscheid tussen het zijn en de zijnden niet mag worden opgevat als een scheiding. Zo merkt hij bijvoorbeeld in het nawoord bij de vijfde druk (1949) van *Was ist Metaphysik?* op, dat het "zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (GA 9, 306, curs. JdM). Voor deze interpretatie van de ontologische differentie valt veel te zeggen. Het zijn is immers zelf geen zijnde naast of achter de zijnden, maar het zijn *van* de zijnden of, zoals hij het in *Unterwegs zur Sprache* uitdrukt, het "Anwesen des Anwesenden" (GA 12, 116; vgl. Heidegger 1967, II 16). In de vierde druk van *Was ist Metaphysik?* uit 1943, waarin het nawoord voor het eerst was opgenomen, luidt het hierboven gecursiveerde deel van deze passage echter volstrekt tegengesteld, namelijk dat het "zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein" (GA 9, 306, voetnoten 2 en 3, curs. JdM). Nu zou men op grond van het feit dat Heidegger deze passage in de vijfde druk heeft gewijzigd, kunnen stellen dat de eerdere uitdrukking een ongelukkige 'slip of the pen' is geweest, ware het niet dat ook elders in de vijfde druk van *Was ist Metaphysik?* en in andere geschriften na de 'Kehre' tal van uitspraken te vinden zijn waarin op zijn minst de indruk wordt gewekt dat het 'Sein ohne das Seiende west'.³² Cruciaal daarbij is dat Heidegger de scheiding van het zijn van de zijnden aangrijpt om te pleiten voor een afscheid van het zijnde ten gunste van het zijn. We vinden dit zeer expliciet verwoord in een passage in het nawoord bij *Was ist Metaphysik?* die ook in de latere drukken ongewijzigd is gebleven: "Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es [het denken - JdM] sich im Sein für die Wahrheit des Seins.

32. Ook het (in § 2.1.2 geciteerde) onderscheid dat Heidegger in de *Brief über den Humanismus* maakt tussen de ontologische *zijnsvraag*, waarin wordt gevraagd naar het zijn van de zijnden en de *vraag naar het zijn*, die gericht is op het zijn zelf ('das Sein als solches'), suggereert dat het zijn op een of andere wijze onafhankelijk van de zijnden kan worden benaderd.

Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt ... Das Opfer ist der *Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins*" (GA 9, 309-10, curs. JdM). Heidegger acht dit afscheid van het zijnde noodzakelijk omdat de zijnden volgens hem in de moderne tijd geheel door het zijn verlaten zijn: "Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. Die Seinsverlassenheit geht das Seiende im Ganzen an, nicht nur das Seiende von der Art des Menschen, der das Seiende als solches vorstellt, in welchem Vorstellen sich ihm das Sein selbst in seiner Wahrheit entzieht" (Heidegger 1961, II 355). In dit licht ook moeten we de eerder geciteerde passage uit *Was ist Metaphysik?* verstaan: "Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt" (GA 9, 311).

De laatst beproven opvatting van de ontologische differentie, waarin het zijn en de zijnden niet alleen ('kentheoretisch') worden onderscheiden, maar ('ontologisch') worden gescheiden, heeft Heidegger niet zonder reden het verwijt opgeleverd het concrete bestaan te ontwijken ten gunste van een vlucht in een heilloos mysticisme (vgl. Prins 1990, 112). Zij noopt Heidegger tot een wel bijzonder ongunstige gelijkstelling en afwijzing van alle vormen van wetenschap, filosofie en wereldbeschouwing ten gunste van het denken van het zijn. Ook leidt zij onvermijdelijk naar een of andere vorm van fatalisme, omdat de menselijke geschiedenis door de 'autonomisering van het zijn' wordt gereduceerd tot een louter 'Geschick des Seins' (vgl. Habermas 1985, 162). Voor veel critici van Heidegger vormen deze - mijns inziens onvermijdelijke - consequenties van de laatstgenoemde interpretatie van de ontologische differentie een reden om het denken van de latere Heidegger als zodanig af te wijzen. Ik zou zover niet willen gaan, omdat de bekritiseerde opvatting van de ontologische differentie niet het denken van de latere Heidegger als zodanig karakteriseert, maar slechts één - zij het wel persistent - spoor vormt in zijn latere geschriften. Vruuchtbaarder lijkt het mij om vanuit de eerstgenoemde opvatting van de ontologische differentie "mit Heidegger gegen Heidegger zu denken" (Habermas 1987, 72).

Volgens mij kan Diltheys ontologie van het leven daarbij als een belangrijke inspiratiebron dienen. De 'ontologische indifferentie' van zijn denken kan ons namelijk naar het inzicht leiden, *dat het menselijke leven in een onvermijdelijke ontologische indifferentie ofwel ambivalentie verkeert*. Weliswaar dienen we daarbij, daartoe in staat gesteld door Heideggers eerstgenoemde interpretatie van de ontologische differentie, beter dan Dilthey heeft gedaan de ontische en de ontologische aspecten van dit leven in de filosofische reflexie te *onderscheiden*, maar deze onderscheiding mag ons er niet toe verleiden de menselijke ervaring van het zijn van de ontische dimensie van zijn bestaan te *scheiden*. Diltheys

ontologie van het leven levert ons steekhoudende argumenten om niet voor deze verleiding te bezwijken. In het vervolg van deze paragraaf zal ik op basis van de voorgaande reconstructie van deze ontologie betogen waarom het denken van het zijn niet kan worden gescheiden van de wetenschap, de filosofie en de wereldbeschouwing.

Heideggers neiging om het wetenschappelijke (d.w.z. ontische) onderzoek van de zijnden strikt te scheiden van de vraag naar het zijn en daarbij het primaat aan deze laatste vraag toe te kennen, tekent zich reeds af in *Sein und Zeit*, wanneer hij stelt dat de ontologische fundering van de wetenschappen op de positieve wetenschappen *moet en kan* vooruitlopen (SuZ 10). "Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden 'Logik', die einen *zufälligen* Stand einer Wissenschaft auf ihre 'Methode' untersucht" (SuZ 10; curs. JdM). In dit citaat lijkt de relatie tussen de zijnden en het zijn éénduidig door het zijnsverstaan te worden bepaald: "Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht" (SuZ 10). Heidegger licht dit toe aan de hand van de historische wetenschap: "So ist z.B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlichen Seienden auf seine Geschichtlichkeit" (SuZ 10). Uitspraken als deze suggereren reeds dat het empirische onderzoek van de zijnden geen relevantie bezit voor de ontologische vraag naar het zijn van de zijnden, laat staan voor de vraag naar het zijn zelf. In het latere werk radicaliseert deze opvatting zich in het expliciete verwijt aan de wetenschappen *louter* gericht te zijn op de zijnden: "Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst - nichts; das Seiende allein und weiter - nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus - nichts" (GA 9, 105; vgl. Prins 1990, 108).

Dat filosofisch grondslagenonderzoek ook voor Dilthey niet primair een (neokantiaanse) methodologie van de wetenschappen is, is in het voorafgaande voldoende duidelijk geworden. Zoals we hebben gezien dient ook Diltheys vraagstelling opgevat te worden als een ontologische. Ten opzichte van de opvatting van de relatie tussen het zijnsontwerp en de zijnden is er echter een duidelijk verschil. Een vraag die zich op grond van Diltheys ontologie aan Heidegger laat stellen is namelijk of de relatie tussen ontologie en empirisch onderzoek wel zo eenduidig is als Heidegger suggereert. In § 2.2 van hoofdstuk 4 merkten we op dat Dilthey op grond van de historiciteit van het apriori tot de slotsom kwam dat "die Grundlegung der Philosophie in den Zusammenhang der positiven Wissenschaften [tritt]" (GS XIX, 52; zie § 2.2 van hoofdstuk 4). Immers, wanneer de transcenden-

tale ervaringsstructuur geen tijdloze structuur is, maar een historisch variabele, dan is de veranderlijke ontische dimensie het onvermijdelijke uitgangspunt voor de transcendentale 'Rückfrage' naar de eraan ten grondslag liggende apriorische structuur. Daarom kan in Diltheys optiek de (ontologische) fundering slechts plaatsvinden in samenhang met de ervaringswetenschappen. In die zin is het vanuit Diltheys perspectief tot op zekere hoogte onvermijdelijk dat de ontologie de toevallige stand van de wetenschap 'nachhinkt'.³³ Dat is de implicatie van de eindigheid van de menselijke ervaring, die o.a. tot uitdrukking komt in haar receptiviteit (vgl. noot 21 van hoofdstuk 2). Voor ons als eindige wezens is het 'Sein als solches' in principe ontoegankelijk; slechts via de 'omweg' van de zijnden is het ons vergund een - onvermijdelijk beperkte - ervaring van het zijn op te doen.

Ook in Husserls notie van het 'materiële apriori' (vgl. § 1.2 van dit hoofdstuk) komt deze transformatie van de traditionele transcendentale vraagstelling tot uitdrukking, zij het dat Husserl van mening is dat de factische ervaring (die wat hem betreft ook haar grond kan vinden in een gefantaseerd voorbeeld - Hua III, 132) door middel van de eidetische variatie alsnog kan worden getransformeerd tot eeuwige, apriorische waarheden. Wanneer Heidegger in *Sein und Zeit* in navolging van Dilthey een dergelijk platoons rijk van eeuwige waarheden afwijst en de transcendentale vraagstelling betreft op het *factisch* existierende, dat wil zeggen op het historische, eindige 'Dasein' - "Die existentielle Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existentiell*, d.h. *ontisch* verwurzelt" (SuZ 13) -, dan verliest de ontisch-historische dimensie van het Dasein ook bij hem haar 'voorbeeldfunctie' en wordt zij tot het onontbeerlijke fundament van de transcendentale vraagstelling.³⁴

Ofschoon het dus zeer verhelderend is om het ontische en het ontologische van elkaar te *onderscheiden*, laten zich in de fundering van de wetenschappen ontische en ontologische argumenten niet strikt *scheiden*. We merkten dit (in enigszins andere bewoordingen) reeds op in de bespreking van Kants transcenden-

33. Ook Duintjer merkt in zijn Heideggerstudie op dat Heidegger "onvoldoende [is] ingegaan op de vraag, of er ook sprake zou kunnen zijn van een zekere terugslag vanuit het ontische ten opzichte van het ontologische. Daarbij denken wij o.a. aan een eventuele 'wisselwerking' tussen empirische waarnemingen en ontologische concepties in de ontwikkelingen van de wetenschappen; aan de invloed van maatschappelijke omstandigheden op de verandering van zedelijke maatstaven; en zelfs aan de mogelijkheid om bepaalde ontologische ervaringen 'los te maken' door middel van biochemische injecties ... Ontische voorvallen (al tonen die zich steeds in een heersend presentieveld) kunnen toch op zijn minst een minimum-voorwaarde of een *aanleiding* worden voor het ontvangende ontwerp van een nieuw presentieveld" (Duintjer 1966, 367-8).

34. Heidegger merkt zelf in SuZ op dat de "Erschließung des Apriori ... nicht 'apriorische' Konstruktion [ist]", maar "echte philosophische Empirie" (SuZ 50). Het is moeilijk in te zien hoe een dergelijke 'echte filosofische empirie' vooruit kan lopen op iedere ontische ervaring, zoals hij van een ontologie in eigenlijke zin verlangt (SuZ 10).

tale deductie en van Diltheys reflectie op de relatie tussen ontologie en empirische wetenschap (zie § 2.3 van hoofdstuk 2 en § 2.3). Beide typen argumenten staan in een complexe relatie van wederzijdse afhankelijkheid tot elkaar. De ontologische indifferentie van de transcendentale vraagstelling, die Heidegger bij Dilthey heeft aangetroffen, is dan met andere woorden een onvermijdelijke indifferentie, die wortelt in de eindigheid van de mens. Dit alleen reeds is een argument om een ontisch-ontologische indifferente term als 'leven' als grondcategorie van de ontologie van de mens niet bij voorbaat op te geven. Dit argument is ook door Plessner, die zoals in hoofdstuk 1 werd opgemerkt sterk door Dilthey is beïnvloed, ingebracht tegen Heidegger: "Wenn aber Dasein die Rolle eines *ontischen-ontologischen* Fundamentes spielen soll, welches die Möglichkeit transzendentaler Konstitution birgt, dann kann das Konstituierende nicht nichts, sondern muß etwas sein und seiend in der Art des Daseins. Man wird also einem Faktum konfrontiert, das keine weltlich-reale Tatsache sein darf. Denn damit fußte die ganze transzendente Dimension auf einer empirischen Basis, die im Sinne einer vorhandenen ja selber konstituiert ist. Der Mensch ist nie nur vorhanden, sondern - darf man das auch an dieser Stelle sagen? - birgt Existenz, ist nicht nur innerweltlich, sondern konstituiert *auch* Welt. Das 'auch' gibt die Verlegenheit wieder, in die eine nur auf das Existieren konzentrierte Erfassung des Menschen sich fängt. Daraus befreit auch nicht die Erinnerung an die *zugleich* ontisch-ontologische Verfassung des Daseins ... Wenn man nicht in den Bannkreis solchen Argumentierens geraten und die ontologische Vorprägung vermeiden will, bietet sich das Wort *Leben* an, das für spezifisch Menschliches [bedoeld is het bestaan] wie Außermenschliches in gleicher Weise gebraucht wird. Von einer Vorentscheidung zugunsten eines biologischen Lebensbegriffs ist damit noch keine Rede" (Plessner 1976, 186-8). Wanneer Heidegger opmerkt: "Daß sie [bedoeld is de ontologische bepaling van het zijn van het Dasein] ausbleibt, liegt letztlich daran, daß *Dilthey* das 'Leben', 'hinter' das freilich nicht zurückzugehen ist, in ontologischer Indifferenz stehen ließ. Ontologische Interpretation des Daseins bedeutet jedoch nicht ontisches Zurückgehen auf ein anderes Seiendes" (SuZ 209-10), dan kan dit dus worden beaamd, mits daar onmiddellijk aan toe wordt gevoegd, dat de filosofische onderscheiding die door Dilthey geïmagineerde indifferentie van het leven niet wegneemt.

Uit het bovenstaande kan worden afgeleid dat ook Heidegger zich in *Sein und Zeit* - evenals Dilthey in bepaalde teksten - nog niet volledig heeft losgemaakt van het kantiaanse en husserliaanse geloof in de mogelijkheid van een strikt ontologische fundering. Als echter na de 'Kehre' de epochaliteit van het Zijn op de voorgrond treedt, doet de noodzaak aan te knopen bij het ontische zich in verhevigde mate voor. Wanneer Heidegger in *Was ist Metaphysik?* de transcendentale vraag naar het tijdloze zijn van het Dasein omvormt tot een "Wir fragen

hier und jetzt, für uns" (GA 9, 103), dan is in dit 'hier en nu' het ontische noodzakelijk voorondersteld. Om de techniek als het dominante zijnsverstaan van de moderne tijd te kunnen aanduiden, is de ontische ervaring van de technische wereld - al was het alleen maar de intrede van de automobiël en de radio in het Schwarzwald - noodzakelijk voorondersteld. De vraag naar de "durchschnittliche Alltäglichkeit" (SuZ 16) waarmee de vraag naar het 'Dasein' aanvangt, is daarmee mede tot een ontisch-historische vraag geworden.

Twee kanttekeningen zijn hier op hun plaats. In de eerste plaats moet worden opgemerkt dat het onvermijdelijke beroep op de ontische ervaring niet gelijk mag worden gesteld met een beroep op de *wetenschappelijke* ervaring van de zijnden. De wetenschappelijke objectivering van de zijnden is slechts één, en in zekere zin zelfs deficiënte vorm van deze omgang. De alledaagse, praktische omgang met de dingen, zoals die door Heidegger in SuZ diepgaand is geanalyseerd (SuZ 66v.), en ook bijvoorbeeld de esthetische ervaring van de zijnden, die in zijn latere geschriften een belangrijke rol speelt, zijn evenzeer, en in bepaalde opzichten wellicht zelfs meer adequate ervaringen van het zijn van de zijnden. In hoofdstuk 7 hebben we gezien, dat ook volgens Dilthey de wetenschap slechts één van vele vormen van verstaan is en dat de kunst in veel opzichten beter in staat is de betekenis van het leven te verstaan en tot uitdrukking te brengen. Dat maakt echter de vraag in welke mate de wetenschap aan dit verstaan kan bijdragen niet overbodig.

Dat brengt mij bij de tweede kanttekening. In het voorafgaande merkten we op dat de moderne tijd volgens Heidegger wordt gekenmerkt door een bijzonder éenzijdige objectivering van de zijnden en dat deze objectivering bij uitstek tot uitdrukking komt in de wetenschap. Mijn kritiek op Heideggers 'afscheid van de zijnden' impliceert vanzelfsprekend op zich nog geen weerlegging van zijn scherpzinnige analyse van de 'objectiverende' moderne wetenschap. Ook indien de kritiek op Heideggers scheiding van zijn en zijnden noopt tot een verwerping van zijn eerder geciteerde oordeel dat het wetenschappelijk onderzoek slechts het zijnde onderzoekt en verder niets, dan nog blijft de vraag of Heidegger geen gelijk heeft wanneer hij stelt dat de moderne wetenschap wordt gekenmerkt door een bijzonder eenzijdig verstaan van het zijn. Zonder Heideggers analyse volledig te willen verwerpen kan echter de vraag worden gesteld of Heidegger niet op ontoelaatbare wijze iedere vorm van moderne wetenschap over dezelfde zijnshistorische kam scheert. Volgens Heidegger is de moderne wetenschap *een op strenge methoden gebaseerde research, die bedrijfsmatig is georganiseerd* (vgl. GA 5, 76v.). Wanneer we het huidige universitair bedrijf, "een onderneming die onderzoek produceert via de organisatie van onderzoeksprogramma's" (Oudemans 1990, 47), in ogenschouw nemen, dan is er zeker iets te zeggen voor Heideggers kenschets. Vraagtekens dienen echter te worden gezet bij Heideggers nadere

invulling. Methodisch te werk gaan betekent volgens Heidegger: *verklaren*, dat wil zeggen het onbekende tot voorstelling te maken en vervolgens herleiden tot vaste regels en wetten (GA 5, 80; zie § 2.2 van hoofdstuk 3 en § 1.1 van hoofdstuk 5). Ofschoon hij erkent dat natuur- en geesteswetenschappen verschillende methoden hanteren is het resultaat van deze onderscheiden methoden volgens Heidegger identiek: "In den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren ebenso wie in den Naturwissenschaften darauf ab, das Beständige vorzustellen und die Geschichte zum Gegenstand zu machen. Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist. Das Beständige im Vergangenen, dasjenige worauf die historische Erklärung das Einmalige und Mannigfaltige der Geschichte verrechnet, ist das Immer-schon-einmal-Dagewesene, das Vergleichbare. Im ständigen Vergleichen von allem mit allem wird das Verständliche herausgerechnet und als der Grundriß der Geschichte bewährt und befestigt. Nur soweit die historische Erklärung reicht, erstreckt sich der Bezirk der historischen Forschung ... Es gibt auch keine andere historische Erklärung, solange Erklärung heißt: Rückführung auf das Verständliche, und solange Historie Forschung, d.h. Erklärung bleibt" (GA 5, 82-3).

Op grond van Diltheys analyse van de geesteswetenschappen kunnen we ons afvragen of Heidegger hier geen karikatuur maakt van de historische wetenschappen. Zoals we hebben opgemerkt, onderstreept Dilthey in zijn fenomenologische beschrijving van deze wetenschappen keer op keer nadrukkelijk dat zij in het geheel niet gericht (zouden moeten) zijn op een *verklaring* van het unieke en individuele in de geschiedenis, maar integendeel op een (narratieve) *beschrijving* van de uniciteit, individualiteit en toevalligheid van de historische verschijnselen.³⁵ Als gevolg daarvan hebben we de 'objectiviteit' van deze hermeneutische geesteswetenschappen principieel onderscheiden van die van de wetenschappen die volgens het deductief-nomologische model te werk gaan (vgl. § 1.1 van hoofdstuk 5 en § 3.4.2 van hoofdstuk 7). De hermeneutische geesteswetenschappen zijn bovendien niet gericht op een berekenende beheersing van de historische werkelijkheid (GS I, 5), maar dienen de eindige mens veeleer tot *oriëntatie* in een chaotische wereld. De enige door Heidegger genoemde overeenkomst die de natuur- en geesteswetenschappen werkelijk delen is dat in beide wetenschappen *voorstellingen* van de door hen onderzochte werkelijkheid worden gemaakt.

35. De enige uitzondering daarop vormen de in de afgelopen twee eeuwen regelmatig opduikende positivistische benaderingen, maar daarvan kan moeilijk gezegd worden dat ze de dienst uitmaken of ooit hebben uitgemaakt van het door Heidegger genoemde historisch onderzoek (zie de §§ 2.2 en 2.4.2 van hoofdstuk 3). Dat Dilthey in zijn KhV aanvankelijk pogingen ondernam om de individualiteit te *verklaren* en aan de *vergelijkende methode* een belangrijke rol toeschreef, is minder te wijten aan de praktijk van de door hem beschreven geesteswetenschappen, dan aan het feit dat hij zich bij zijn beschrijving aanvankelijk nog te zeer liet leiden door een op de natuurwetenschappen gebaseerde opvatting van de geesteswetenschappen (zie § 4 van hoofdstuk 5).

Slechts wanneer men, zoals Heidegger in zijn latere geschriften soms doet, het voorstellende denken *als zodanig* verwerpt, zou een dergelijke gelijkstelling van natuur- en geesteswetenschappen zin hebben. Wanneer men dat niet doet, blijft het zinvol de aandacht te richten op de essentieel *verschillende* manieren waarop het zijn van het zijnde in de natuur- en de geesteswetenschappen wordt voorgesteld.³⁶ In tegenstelling tot Heideggers monolitische depreciatie van de wetenschappen, die tot uitdrukking komt in uitspraken als de laatstgeciteerde, stelt Diltheys interpretatie van de geesteswetenschappen ons in staat de zelfstandige waarde te bepalen van deze wetenschappen die zich bewegen op het brede gebied dat door diffuse grenzen wordt ingesloten tussen het zijnsdenken en de verklarende wetenschappen (zie § 2.2.3 van hoofdstuk 9).

Ook ten aanzien van Heideggers neiging om - in de context van de tweede interpretatie van de ontologische differentie - behalve het wetenschappelijk onderzoek ook de filosofische (ontologische, c.q. antropologische en kentheoretische) analyse los te laten, kan worden geargumenteed dat dat een onmogelijkheid is, en als zodanig ook door Heidegger zelf niet daadwerkelijk gerealiseerd. De problemen die het gevolg zijn van een poging deze dimensies strikt te scheiden, komen reeds in *Sein und Zeit* aan het licht. Weliswaar laat Heidegger in SuZ de kentheoretische vraagstelling in theorie haar (beperkte) recht houden, maar in werkelijkheid speelt zij daar geen rol van betekenis meer. Nu dienen fundamentele ontologie en kenleer weliswaar goed te worden onderscheiden, maar ook hier betekent dat niet dat beide dimensies in werkelijkheid gescheiden kunnen worden. Volgens Ricoeur herhaalt zich in Heideggers poging deze dimensies te scheiden het aporetische karakter van Diltheys theorie van het begrijpen: "N'a-t-on pas éliminé l'aporie diltheyenne d'une théorie du comprendre, condamné tour à tour à s'opposer à l'explication naturaliste et à rivaliser avec elle en objectivité et en scientificité? Ne l'avons-nous par surmontée en surordonnant l'épistémologie à l'ontologie. A mon avis, l'aporie n'est pas résolue, elle est seulement transportée ailleurs et par là même aggravée; elle n'est plus *dans* l'épistémologie entre deux modalités du connaître, mais elle est *entre* l'ontologie et l'épistémologie pris en

36. Voor zoverre de geesteswetenschappen hun uitgangspunt hebben in de beleving, ontsnappen ze zelfs ten dele aan het objectiverende voorstellen, dat Heidegger in de wetenschap kritiseert. In § 3.1.1 van hoofdstukken merkten we op dat de beleving volgens Dilthey nog geen objectiverend karakter bezit, maar zich afspeelt op een niveau waar subject en object (van de beleving) zich nog niet laten onderscheiden. Eerst in het denken wordt de beleving immers tot object van een voorstelling (GS VI, 313). Hoewel ook geesteswetenschappelijke *uitspraken* onvermijdelijk objectiverend van karakter zijn, bezitten ze - als ze hun taak goed vervullen - het vermogen ons de levende ervaring die craan ten grondslag ligt, te doen 'Nacherleben'. Zo is in een goede (historische) biografie de geportretteerde geen louter kenobject, maar een persoon 'van vlees en bloed', wiens ervaringen we kunnen delen. Ook een geslaagde uitleg van een roman, een muziekstuk of een geschilderd landschap voert ons binnen een oorspronkelijke ervaring.

bloc. Avec la philosophie heideggérienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit" (Ricoeur 1986, 94).

Iedere filosofie is genooddaakt ten minste het waarheidsgehalte van haar eigen uitspraken aan reflectie te onderwerpen. Ook de teruggang op de ontologische problematiek kan zich niet onttrekken aan de noodzaak naar het waarheidsgehalte van de eigen uitspraken te vragen (vgl. Ineichen 1975, 12). En deze onttrekkende beweging lijkt Heidegger nu echter juist te maken.³⁷ Zeker ten aanzien van de latere mystieke metaforica van het 'Geviert' (zie bijvoorbeeld Heidegger 1967, doet zich de dringende vraag voor naar een reflectie op de kentheoretische status van dergelijke uitspraken.

Ook Heideggers latere afwijzing van de antropologische bezinning op de mens is in dit licht bezien problematisch.³⁸ Nu geldt ook hier dat al naar gelang de vigerende interpretatie van de ontologische differentie verschillende geluiden kunnen worden vernomen. Naast de eerder geciteerde opvatting dat de filosofie met de antropologie aan de metafysica ten gronde gaat merkt Heidegger op tal van plaatsen in de latere geschriften op dat de vraag naar het zijn niet gesteld kan worden los van de vraag naar de mens. Zo lezen we in het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* uit 1929/30: "Die Metaphysik zog sich und zieht sich in das Dunkel des menschlichen Wesens

37. Dat komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in het feit dat Heidegger in *Sein und Zeit* de hele waarheidsproblematiek uitsluitend op ontologisch niveau behandelt. Heidegger bepaalt de oorspronkelijke waarheid als het ontdekkend-zijn van het 'Dasein'. Eerst op basis van deze oorspronkelijke waarheid kan de vraag naar de (on)waarheid van ontische uitspraken worden gesteld. Wanneer we echter instemmen met Heideggers analyse van de oorspronkelijke waarheid als ontslotenheid door het 'Dasein', wordt in zekere zin de kentheoretische vraag naar het onderscheid tussen waar en onwaar buitengesloten, omdat alles wat 'in de onverborgenheid treedt' op basis van Heideggers ontologische analyse waar wordt genoemd (zie Tugendhat 1984, 294). Anderzijds is het ontische waarheidsbegrip in de Daseinsanalyse steeds voorondersteld, aangezien de uitspraken die in het kader van deze analyse worden gedaan, wil deze analyse zin hebben, toch steeds moeten pretenderen op een of andere wijze met de werkelijkheid van het 'Dasein' overeen te stemmen. Een vergelijkbare kniek kan overigens worden ontwikkeld ten aanzien van Heideggers poging vóór de ethiek te denken. Hoe vaak Heidegger ook onderstreept dat de 'Daseinsanalytik' geen handelingsaanwijzingen verschaft, op tal van andere plaatsen erkent hij dat het onvermijdelijk is dat een analyse van de eigenlijke en de oneigenlijke zijnswijzen van het 'Dasein' op zijn minst een morele pointe bezit. Zonder een dergelijke pointe zou de oproep het zijn te her-denken immers haar zin verliezen.
38. In *Sein und Zeit* is deze afwijzing nog niet volledig. Weliswaar wijst Heidegger daarin de bestaande antropologieën af, maar net als ten aanzien van de wetenschappen wordt de existentiële analyse hier nog als een fundament voor een meer adequate (d.w.z. existentiële) benadering gepresenteerd. De existentiële analyse biedt namelijk een aantal "nicht unwesentliche 'Stücke'", van de ontologische fundering die de wijsgerige antropologie nodig heeft om op een filosofisch toereikende basis te komen staan (SuZ 17, vgl. 131, 194, 200; vgl. Pöggeler 1966 en De Mul 1990b, 74v.).

zurück. Unsere Frage: Was ist Metaphysik?, hat sich gewandelt zur Frage: Was ist der Mensch" (GA 29/30, 10). En nog in *Was heißt Denken?* merkt Heidegger op: "Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen" (Heidegger 1954, 73). De vraag is of een dergelijke leer van het wezen van de mens zich kan beperken tot het "Dasein im Menschen" of dat zij toch ook niet andere kenmerken van de menselijke levensvorm in haar beschouwing moet betrekken, die voor de verhouding van mens en zijn van wezenlijk belang zijn. Daarbij dient hier opnieuw gewezen te worden op de vruchtbaarheid van het levensbegrip. Plessner, die op dit punt Diltheys levensfilosofische aanzet tot een wijsgerige antropologie heeft uitgewerkt, merkt terecht op: "*Existieren kann nur, wer lebt*, auf welchem Nivo immer. Sich dagegen zu sperren und Leben auf einer seiner Möglichkeiten, nämlich existieren, zu fundieren, heißt den Ansatz der Frage des Menschen nach sich selber um dieser Selbstbezüglichkeit willen als die einzige legitime Direktive für eine Anthropologie in philosophischen Absicht gelten zu lassen." (Plessner 1976, 188). Wanneer de latere Heidegger op sommige plaatsen de wijsgerige antropologie categorisch afwijst, dan lijkt me dit opnieuw het gevolg van de problematische interpretatie van de ontologische differentie die we hierboven bespraken. Heideggers kritiek op de moderne antropologie noopt niet zozeer tot een afwijzing van de wijsgerige antropologie als zodanig, maar tot de ontwikkeling van een 'niet-subjectivistische antropologie'. De bespreking van Diltheys antropologie heeft duidelijk gemaakt, dat daarin belangrijke stappen in de richting van een dergelijke antropologie worden gezet. Dilthey fundeert de antropologie immers niet in een autonoom geacht subject, maar in het leven, dat wil zeggen in een historisch gebeuren dat ontologisch aan het subject-object onderscheid vooraf gaat (vgl. de analyse van de levenscategorieën in § 2.1 van hoofdstuk 4). In het leven, en uitsluitend daar, ontmoeten mens en wereld elkaar, worden horizonnen ontsloten en kan het zijnsbesef zich ontwikkelen. Net als in het geval van zijn depreciatie van wetenschap en kentheorie lijkt Heidegger, wanneer hij zich laat leiden door de bekritiseerde interpretatie van de ontologische differentie, op ongenuanceerde wijze alle antropologieën over één (zijnshistorische) kam te scheren, waardoor het (ontologische) onderscheid tussen de verschillende antropologieën bij voorbaat uit het oog wordt verloren.

Ook ten aanzien van de wereldbeschouwelijke of metafysische dimensie kan worden geargumenteed dat zij onlosmakelijk verbonden is met de zijnsvraag. Een volledige overwinning ervan ten gunste van het 'denken van het zijn' zou immers slechts mogelijk zijn indien we het zijn op radicale wijze van de zijnden zouden kunnen scheiden. Omdat dit laatste niet het geval is, moet met Kant en Dilthey worden geconcludeerd dat de metafysica inherent is aan het denken van de mens.

Opnieuw is Heideggers positie in deze ambivalent. Hoewel we hebben gezien dat sommige van zijn uitspraken op zijn minst suggereren dat de vraag naar het zijn losgemaakt kan worden van de zijnsvraag, wordt in andere de onvermijdelijkheid van de metafysica erkend. Zo merkt hij in de inleiding tot *Was ist Metaphysik?* op: "Der Anspruch der Metaphysik, den tragenden Bezug zum 'Sein' zu verwalten und alles Verhältnis zum Seienden als Solchen maßgebend zu bestimmen, wird hinfällig. Doch diese 'Überwindung der Metaphysik' beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückgehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge" (GA 9, 367-8). Op verschillende plaatsen in zijn latere geschriften spreekt Heidegger om die reden niet langer van een overwinning ('Überwindung') van de metafysica, maar van haar "Verwindung". Een dergelijke 'verwringing' laat de metafysica niet achter zich, maar probeert haar van binnenuit te boven te komen en haar daardoor op een meer oorspronkelijke wijze toe te eigenen (Heidegger 1978, 197; zie De Mul, RV 21).

De vraag is of Heideggers positie in deze wezenlijk verschilt van die van Dilthey. Anders dan Heidegger in zijn eerder gememoreerde kritiek beweert, wil ook Dilthey de metafysica in het geheel niet afschaffen (§ 4.2.2 van hoofdstuk 7). Nadrukkelijk spreekt hij van de eeuwigheid van het metafysisch bewustzijn. De eindige mens is, om zich in het leven te kunnen oriënteren, aangewezen op de regulatieve ideeën van de metafysica. Weliswaar is er bij Dilthey sprake van een 'euthanasie van de metafysica', maar deze 'afschaffing' betreft niet het metafysische ideeën als zodanig, maar - net als bij Kant - uitsluitend de *misleiding* door de transcendentale schijn, die ontstaat, wanneer metafysische uitspraken als constitutief worden opgevat in plaats van als regulatief. Ook Kant en Dilthey wijzen de metafysica haar plaats en eigenen haar daardoor op een meer oorspronkelijke wijze toe. Anders dan Kant - en hierin loopt Dilthey vooruit op Heideggers 'Destruktion der Ontologie' - acht Dilthey een *historische* destructie van de metafysische overlevering noodzakelijk om de transcendentale schijn te doorzien. Zowel Dilthey als de latere Heidegger kritiseren de metafysische traditie uit naam van een onuitputtelijke dimensie, die zijn betekenisrijkdom eerst in de loop van de geschiedenis ontvouwt (vgl. noot 10 van hoofdstuk 7). En ook voor Dilthey is iedere metafysische onthulling van aspecten van deze dimensie noodzakelijk ook steeds een verhulling. Zo merkt Dilthey al in een fragment uit de jaren zeventig op: "Die Unergründlichkeit der Welt stellt sich in der Tatsache dar, daß jedes System nur Eine Seite auffaßt" (GS XVIII, 200; vgl. § 2.3 van hoofdstuk

4 en de §§ 3.1.2 en 4.2.2 van hoofdstuk 7). Dilthey kritiseert de metafysica omdat zij het scheppende *leven* vergeet dat aan de opeenvolgende metafysische fixaties ten grondslag ligt; Heidegger richt zijn kritiek op de zijnsvergetenheid van de metafysica. Tenslotte stemt hun opvatting van de onuitputtelijke dimensie (respectievelijk 'leven' en 'zijn') overeen, voor zoverre zij er het 'unergründliche' (Dilthey) en 'abgründige' (Heidegger) karakter van onderstrepen.

Hoewel deze overeenkomsten vanzelfsprekend geenszins impliceren dat Diltheys en Heideggers houding ten opzichte van de metafysica precies dezelfde is, maken ze wel duidelijk dat Heideggers afwijzing van Diltheys 'afschaffing' van de metafysica bijzonder ongenueanceerd is, en een vruchtbare confrontatie van hun interpretaties tot nu toe eerder in de weg heeft gestaan dan bevorderd. Dat is jammer, omdat niet alleen Heideggers denken een beter begrip van Dilthey mogelijk maakt, maar omgekeerd Diltheys analyse van de metafysica een verhelderend licht werpt op Heideggers denken. Ik wil dat toelichten aan de hand van een ander punt waar het denken van Heidegger en dat van Dilthey elkaar raken, namelijk in de onderstreping van de fundamentele rol van de mens en omgeving gelijkelijk doortrekkende stemming (zie § 4.2 van hoofdstuk 7 en de verwijzing naar Heideggers opvatting van de 'Stimmung' en de fundamenteel-ontologische bepaling ervan als 'Befindlichkeit' in § 2.1.2 hierboven). Zoals we eerder hebben gezien is de stemming volgens Dilthey een primordiale uit-leg van de wereld, die aan iedere wereldbeschouwing en filosofie noodzakelijk voorafgaat. Daarmee wordt opnieuw een *ontisch* verschijnsel de toegangsweg tot de zijnsvraag. Ook Heidegger onderschrijft dat de mens in zijn verstaan van de wereld "je schon immer gestimmt ist" (SuZ 134). In het college *Grundbegriffe der Metaphysik* zegt Heidegger het nog explicieter: "Alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer Stimmung. Sofern das Begreifen und Philosophieren nicht eine beliebige Beschäftigung neben anderen ist, sondern im *Grunde* des menschlichen Daseins geschieht, sind die Stimmungen, aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, notwendig und immer *Grundstimmungen* des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesentlich durchstimmen, ohne daß er sie auch immer schon notwendig als solche zu erkennen braucht. *Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung*" (GA 29/30, 9-10; Pöggeler 1966, 456). We merkten in hoofdstuk 7 op dat Dilthey zijn typologie van wereldbeschouwingen (nadrukkelijk tentatief) baseert op drie door fundamenteel verschillende grondstemmingen gekenmerkte houdingen: de theoretisch-instrumentele, de praktisch-morele en de esthetisch-comtemplatieve. Deze typologie werpt een interessant licht op de gestemdheid van Heideggers 'Kehre'.

In het voorgaande merkten we op dat volgens Heidegger het moderne zijnsverstaan wordt gekenmerkt door een eenzijdige dominantie van de theoretische houding ten opzichte van de zijnden. In het moderne wereldbeeld worden zijnden

immers primair begrepen als objecten voor een kennend subject (GA 5, 109). Deze theoretische houding wordt gedragen door een impliciete ontologie van voorhandenheid. Binnen deze ontologie wordt zelfs de mens als een substantieel voorhanden zijnd ding opgevat (SuZ 201). Dilthey en de vroegere Heidegger stemmen overeen in hun kritiek op de eenzijdig theoretische houding ten opzichte van de zijnden. De grondstemming van hun alternatief, zo zouden we kunnen stellen, is echter essentieel verschillend. De stemming van Diltheys KhV, zo merkten we in hoofdstuk 7 op, is primair die van de esthetische contemplatie. De grondhouding van waaruit Heidegger in *Sein und Zeit* de existentiale analyse ontwikkelt is daarentegen een praktisch-pragmatische (vgl. Löwith 1966, 257; Habermas 1985, 176; Gethmann 1988, 143). De zijnden worden in *Sein und Zeit* primair opgevat als terhanden-zijnden ('Zuhandenheit') en de wereld als de betekenisamenhang waarin de zijnden in hun relatie tot de behoeften, motivaties en doeleinden van het *Dasein* tevoorschijn treden (SuZ 68). Deze invalshoek brengt bepaalde eenzijdigheden met zich meebrengt. Vanwege de praktisch-pragmatische benadering van het menselijk *Dasein* vinden verschillende voor de menselijke zijnswijze karakteristieke verschijnselen die de praktische zorg transcenderen, zoals filosofie, taal en kunst, in de *Daseinsanalytik* van *Sein und Zeit* geen plaats (vgl. Gadamer GW III, 251; Aler 1961, 257; Van Nierop 1989, 110-114).

Ook na de 'Kehre', zo zou ik willen argumenteren, is Heideggers uitgangspunt, in weerwil van de nu pejoratieve houding ten opzichte van wereldbeschouwingen, ten diepste ontisch gestemd. Het is nu echter niet langer de praktische opvatting van de 'Zuhandenheit' waardoor Heidegger zich bij het stellen van de zijnsvraag laat leiden, maar evenals Dilthey veeleer door een esthetisch-contemplatief gestemde verhouding tot de zijnden. Het gaat daarbij niet om een louter subjectief gevoel dat door de zijnden wordt opgeroepen - deze opvatting van het esthetische wordt door Heidegger juist bekritiseerd -, maar om een ervaring waarin, doordat er geen theoretische en/of praktische belangen in het spel zijn, het zijnde als zuiver voorwerp kan verschijnen (Heidegger 1961, I 130; vgl. Kockelmans 1985, 32). Het is opvallend dat Heidegger zich daarbij beroept op Kants bepaling van de esthetische ervaring als een belangeloze ervaring, aangezien deze bepaling vaak juist wordt beschouwd als het startpunt van de subjectivering (zie de §§ 4.2.1 en 5.2 van hoofdstuk 2).

Vanuit deze wending komt ook de in *Sein und Zeit* in het voetspoor van Yorck geuite kritiek, dat Dilthey een esthetische ontologie aanhangt, in een ander licht te staan. Dat Dilthey een primair esthetisch-contemplatieve houding ten opzichte van de geschiedenis inneemt is juist, maar deze mag niet worden gelijkgesteld aan het theoretisch objectivisme van Ranke! De volgende uitspraak van Dilthey laat er geen twijfel over bestaan dat hij een dergelijk theoretisch ideaal onmogelijk acht: "Jener Rankesche Wunsch, sein Selbst auszulöschen, um die

Dinge zu sehen, wie sie gewesen sind, ist für den Dichter noch viel unmöglicher als für den Geschichtschreiber" (GS V, 281; vgl. § 4 van hoofdstuk 5).³⁹ Diltheys gerichtheid op de esthetische ervaring is, zoals we in het voorgaande herhaaldelijk hebben opgemerkt, gemotiveerd door de opvatting dat deze ervaring het leven beter in staat stelt zich te tonen dan de theoretisch-instrumentele of praktisch-morele houding.⁴⁰ Meer dan de latere Heidegger laat Dilthey echter ook de beide andere 'grondhoudingen' ten opzichte van de zijnden in hun waarde. Hoewel Diltheys (romantische) hart vooral uitgaat naar de esthetische contemplatie van het leven, worden deze verschillende houdingen in zijn 'Weltanschauungslehre' nadrukkelijk als complementair opgevat.

Dit brengt me bij twee laatste punten dat ik hier aan de orde wil stellen. Op grond van Diltheys analyse van de historische wereld en kan de vraag worden opgeworpen of Heidegger, op de plaatsen waar hij het zijn een autonome status lijkt te verlenen, niet gevangen blijft in de eschatologische gedachtengang van de onto-theologische metafysische traditie, die hij met niet aflatende felheid heeft bekritiseerd.⁴¹ Ondanks Heideggers afkeer van het vertellen van verhalen - "Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθον τινα διηγεῖσθαι (Plato, Sophistes 242c), 'keine Geschichte Erzählen'"

39. Reeds in de *Einleitung* plaatst Dilthey een kritische kanttekening bij Rankes theoretische verlangen de dingen weer te geven zoals ze "eigentlich gewesen" zijn, zij het dat zijn kritiek daar eerder gestemd is door het praktische verlangen de 'wereld te veroveren' dan door een esthetisch-contemplatieve stemming: "Wenn Ranke einmal ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie gewesen sind, so drückt dies das tiefe Verlangen des wahren Geschichtschreibers nach der objektiven Wirklichkeit sehr schön und kräftig aus. Aber dies Verlangen muß sich mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der psychischen Einheiten, aus denen diese Wirklichkeit besteht, den dauernden Gestaltungen, die in der Wechselwirkung derselben sich entwickeln und Träger des geschichtlichen Fortschritts sind, ausrufen, sonst wird es diese Wirklichkeit nicht erobern, die nun einmal im bloßen Blicken, Gewahren nicht ergreifen wird, sondern nur durch Analysis, Zerlegung" (GS I, 94).

40. Reeds in de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* zegt Dilthey nadrukkelijk dat de geesteswetenschappen de werkelijkheid "nicht meistern, sondern zunächst begreifen wollen" (GS I, 5).

41. Wellicht hangt dit samen met het theologische uitgangspunt van Heideggers denkweg. Zelf merkt hij daarover op. "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt aber stets Zukunft" (GA 12, 91). In ieder geval heeft het denken van Heidegger een sterk religieus-mystieke dimensie, die Heidegger er soms toe aan lijkt te zetten het zijn met God te identificeren (vgl. Marquard 1981, 73). Het gaat daarbij vanzelfsprekend niet om het traditionele godsbegrip, waarin God wordt geïdentificeerd met het hoogste zijnde. Löwith zegt in dat verband. "Denn so wenig er das Seiende als solches und im Allgemeinen mit einem Seienden im Höchsten und Letzten onto-theologisch zusammendenkt und das höchste Seiende als Gott, d.i. als causa sui vorstellt (Heidegger 1986a, 58, [vgl. GA 9, 331 en GA 15, 436-7; JdM]), so sehr bedenkt er doch den Verlust des Gottes und des Göttlichen, wenn er denkt. Der traditionelle, metaphysische Gottesgedanke wird von ihm nicht deshalb abgelehnt, weil sein 'Andenken' an das Sein areligiös ist, sondern weil dieser Gott der Philosophen oder der Metaphysik nichts Göttliches ist" (Löwith 1966, 261). Löwith wijst er verder op dat in Heideggers optiek de zijnsverlatenheid van de moderne tijd zich afspeelt "im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des kommenden" (geciteerd door Löwith 1966, 261).

(SuZ 6) - is zijn 'Geschichte des Seins' toch bij uitstek een meta-verhaal met behulp waarvan Heidegger de veelheid van historische ontwikkelingen onder één enkele noemer brengt. Op zich is dat nog geen probleem; met Dilthey zou ik tegen Heidegger 'afscheid van het narratieve' willen inbrengen dat de eindige mens om zich in het leven te oriënteren onvermijdelijk op het vertellen van (metafysische) verhalen is aangewezen. Verhalen brengen een ordening aan in de chaotische veelheid aan historische verschijnselen en geven deze verschijnselen een pointe die richting geeft aan het handelen. Heideggers 'Geschichte des Seins' biedt in veel opzichten een bijzonder rijk perspectief op de geschiedenis van de westerse beschaving. De problemen ontstaan pas wanneer hij het regulatieve karakter van zijn (meta)verhaal miskent en het als gevolg daarvan presenteert als het enig juiste perspectief. En dit is wat Heidegger onmiskienbaar doet.

Welke problemen er dan ontstaan wordt duidelijk wanneer we Dilthey kritiek op Hegels eschatologische geschiedsfilosofie in herinnering roepen (zie § 1.4 van hoofdstuk 4). Volgens Dilthey gaat deze geschiedsfilosofie, die hij opvat als een geseculariseerde versie van de christelijke eschatologie, voorbij aan de "unermessliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungsgeschichten" die de historische werkelijkheid kenmerkt (GS XIX, 316; zie § 4 van hoofdstuk 5). Ook Heideggers 'Geschichte des Seins' laat, wanneer zij wordt verabsoluteerd, weinig ruimte voor een narratief pluralisme. Heideggers compliment aan Dilthey, dat hij "die Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit schon klar sah" (GA 56/57, 165; zie § 2.1.2 van dit hoofdstuk), is moeilijk te maken aan zijn eigen adres. De mateloze menigvuldigheid van historische singulariteiten wordt in het licht van zijn negatieve eschatologie gereduceerd tot iets dat steeds opnieuw - ik gebruik de denigrerende woorden die Heidegger aan het adres van het historisch onderzoek richt - "der Grundriß der Geschichte bewährt und befestigt" (GA 5, 84). In dit meta-verhaal gaat het zijn functioneren als een soort super-subject dat herinnert aan Hegels alles bestierende Geest. Op de plaatsen waar Heidegger het zijn van de zijden scheidt en het bepaalt als "das Transzendenz schlechthin" (SuZ 38) dreigt ook zijn denken uit te lopen op de schepping van een "ein hinter der Sinnenwelt Verborgenes, Wesenhaftes: eine zweite Welt" (GS I, 132), die de gang van de geschiedenis bepaalt. Daarmee loopt Heideggers zijnsdenken in laatste instantie uit op een denken dat "in lauter Transzendenz arbeitet" (GS VII, 333). Een bijkomend probleem is dat Heidegger evenals Hegel op zijn minst de suggestie dat hij als de verteller van de geschiedenis van het zijn, zelf buiten het 'Geschick des Seins' staat en vanuit een *a-topos* het geheel overziet (zie IJsseling 1966, 45). Geldt uiteindelijk niet ook voor Heidegger wat Dilthey naar aanleiding van Hegels opvatting van historische proces stelt, namelijk dat "aus seiner massiven Realität ein metaphysisches Schattenspiel [wird]" (GS I, 99-100; vgl. over Heideggers verwantschap met Hegels eschatologie Ber-

nasconi 1986)? Zoals we in het voorgaande hebben opgemerkt en in het laatste hoofdstuk nog nader zullen toelichten, ligt de zin van de verhalende geesteswetenschappen er voor Dilthey juist in dat zij ons tegenover dergelijke totalitaire eschatologieën ontvankelijk maakt voor de onmetelijke menigvuldigheid van het individuele en toevallige in de geschiedenis (zie § 2.2.3 van hoofdstuk 9).

Met deze kritische kanttekeningen aan het adres van Heidegger besluiten we de evaluatie van Heideggers kritiek op Dilthey. Zoals duidelijk moge zijn geworden hadden deze kritische kanttekeningen niet tot doel Heideggers denkweg in zijn geheel in diskrediet te brengen. Wel heb ik - aanknopend bij inzichten die Dilthey in zijn KhV heeft ontwikkeld - getracht aan te tonen dat Heideggers denken trekken vertoont die niet alleen in tegenspraak zijn met zijn eigen interpretatie van het zijn als het zijn *van de zijnden*, maar tevens ongeschikt zijn voor een vruchtbare bezinning op de pluralistische aard van de historiciteit van het menselijk leven. In het laatste hoofdstuk zal nog wat langer worden stilgestaan bij de wijze waarop dit pluralisme in Diltheys hermeneutiek wordt geïnterpreteerd. Alvorens daartoe over te gaan, zet ik mijn bespreking voort van de kritiek waaraan deze hermeneutiek is onderworpen.

2.2 Gadamer

Habermas heeft Gadamers filosofische hermeneutiek ooit aangeduid als een "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz" (Habermas 1987, 392-3). Deze beeldspraak is gelukkig te noemen, omdat zij Gadamers positie ten opzichte van Heidegger op pregnante wijze tot uitdrukking brengt. *Wahrheit und Methode*, het in 1960 verschenen opus magnum van Gadamer, kan worden beschouwd als een vruchtbare concretisering van Heideggers filosofie. Ofschoon Gadamer Heideggers 'Kehre' in veel opzichten mee heeft voltrokken, wijst hij anders dan de latere Heidegger de traditionele filosofische en geesteswetenschappelijke vraagstukken en terminologie niet volledig af ten gunste van diens "halbpoetische Sondersprache", maar tracht hij deze traditionele vraagstukken opnieuw te doordenken vanuit Heideggers latere filosofie. Gadamer poogt met ander woorden in *Wahrheit und Methode* een brug te slaan tussen de onhoudbaar geworden traditionele filosofie en het radicale, maar daardoor hermetisch gebleven zijnsdenken van Heidegger.

In deze kritische dialoog met de traditie, waarin Gadamer de uitgangspunten van zijn filosofische hermeneutiek formuleert, speelt de hermeneutiek van Dilthey een cruciale rol. In een terugblik merkt Gadamer op: "Für die Ausbildung meiner eigenen philosophischen Ideen gilt ebenfalls, daß der Anstoß durch Heidegger zur Aneignung der Ideen Diltheys führte" (Gadamer 1991, 164). Deze toeëigening heeft, net zoals dit het geval was bij Heidegger, een kritische ondertoon. In *Wahr-*

heit und Methode drukt Gadamer het als volgt uit: "Es gilt ... den von Dilthey gebahnten Weg aufs neue zu gehen und dabei nach anderen Zielen auszuschaun als sie Diltheys historischem Bewußtsein vorschwebten" (GW I, 177). Ofschoon Gadamer's kritiek op Dilthey in veel opzichten een herhaling is van die van Heidegger, is een bespreking van deze kritiek toch de moeite waard, omdat Gadamer haar verbindt met een hernieuwde bezinning op de aard en status van de geesteswetenschappen.

2.2.1 Gadamer's radicalisering van de eindigheid van het verstaan

Gadamer's ontologische transformatie van Diltheys hermeneutiek vanuit Heidegger's zijnsdenken kan aan de hand van drie elkaar gedeeltelijk overlappende punten van kritiek worden uitgelegd.⁴² Deze betreffen achtereenvolgens het objectivisme van Diltheys hermeneutiek, zijn gebrekkige inzicht in de temporaliteit van het verstaan en zijn veronachtzaming van de taal.

Het eerste punt van kritiek, dat zoals opgemerkt het *objectivisme* van Diltheys hermeneutiek betreft, kan niet los worden gezien van het (ontologisch) *subjectivisme* waarop deze hermeneutiek volgens Gadamer is gebaseerd. Kenmerkend voor de negentiende-eeuwse hermeneutiek sinds Schleiermacher acht Gadamer dat zij gericht is op een *reconstructie* van de betekenis van de belevingen van historische auteurs (GW I, 171) of - zoals in het geval van de latere Dilthey - van de betekenisvolle samenhangen zoals die gelden voor logische subjecten als de generatie of de staat (GS I, 228). Daarbij wordt volgens Gadamer - hij sluit hier aan bij Heidegger's kritiek op de ontologie van de voorhandenheid - het subject-object model van de natuurwetenschappen overgedragen op het geesteswetenschappelijk verstaan. Dit is volgens Gadamer vanwege het specifieke karakter van de menselijke zijnswijze ontoelaatbaar. Weliswaar heeft Dilthey de historiciteit van de menselijke zijnswijze in zijn analyse van de historische wereld ingezien, maar hij heeft dit inzicht niet consistent uitgewerkt. Daardoor is hij verstrikt geraakt in de aporieën van het historisme (GW I, 222). Gadamer duidt daarmee op de onophefbare spanning die volgens hem bestaat tussen Diltheys levensfilosofische inzicht in de historiciteit en 'Unergründlichkeit' van de menselijke zijnswijze en zijn positivistische verlangen naar een fundering van de objectiviteit van de geesteswetenschappen (GW I, 241). Volgens Gadamer kiest Dilthey, vanwege zijn 'unaufgelöste Cartesianismus', uiteindelijk voor de zekerheid

42. Gadamer's kritiek op de 'traditionele hermeneutiek' richt zich behalve op Diltheys 'historische hermeneutiek' ook op Schleiermacher's 'romantische hermeneutiek'. Waar dit Gadamer's kritiek op Dilthey verheldert zal ik in deze paragraaf soms ook zijn kritiek op Schleiermacher in de bespreking betrekken.

van de wetenschap (GW I, 241). Dat leidt tot een vruchteloze poging de geesteswetenschappelijke kennis te meten aan de natuurwetenschappelijke methode (GW I, 244, vgl. 16v.). In weerwil van zijn levensfilosofische uitgangspunt van de principiële eindigheid van de mens, poneert Dilthey volgens Gadamer de mogelijkheid van een alles omvattende historische kennis. Diltheys leidraad daarbij is volgens Gadamer (hij beroept zich daarbij net als Heidegger op het oordeel van Yorck) een esthetische metafysica (GW I, 234, 238). Volgens Gadamer beschouwt Dilthey de geschiedenis als een tekst, die in zijn totaliteit ontcijferbaar is voor het geesteswetenschappelijk verstaan (GW I, 181, 245). "Verstehen von Texten hat die gleiche Möglichkeit vollkommener Adäquation wie das Verstehen des Du. Die Meinung des Autors ist aus seinem Text unmittelbar zu ersehen. Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig ... Alles in der Geschichte ist verständlich. Denn alles ist Text. 'Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen Sinn' [GS VII, 291]. So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit *als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung* gedacht" (GW I, 245).

De gerichtheid op de totaliteit van de geschiedenis brengt Dilthey volgens Gadamer in de nabijheid van het speculatieve idealisme van Hegel, hetgeen af te lezen valt aan de belangrijke rol die Hegels begrip van de 'objectieve Geest' in Diltheys latere filosofie speelt (GW I, 232). In weerwil van de aandacht die Dilthey aan het relativisme-probleem schenkt, is dit nooit een werkelijk probleem voor hem geweest, omdat hij "immer schon unterwegs zum Absoluten" was (GW I, 241). De reden daarvoor is dat Dilthey de eindigheid van het verstaan niet radicaal genoeg heeft gedacht: "Für Dilthey bedeutete das Bewußtsein der Endlichkeit keine Verendlichung des Bewußtseins und keine Beschränkung. Es bezeugt vielmehr die Fähigkeit des Lebens, sich in Energie und Tätigkeit über alle Schranken zu erheben. Insofern stellt sich in ihm gerade die potentielle Unendlichkeit des Geistes dar" (GW I, 236).

Het objectivisme van de traditionele hermeneutiek komt volgens Gadamer ook op pregnante wijze tot uitdrukking in het *formele* karakter van Schleiermachers en Diltheys opvatting van de hermeneutische cirkel (GW I, 296v.). Gadamer doet daarmee op het feit dat in de negentiende-eeuwse hermeneutische theorie de interpret nog niet is opgenomen in de cirkelstructuur van het verstaan. De interpret wordt opgevat als een neutraal kennissubject, wiens eigen (eindige) ervaringshorizon buiten beschouwing wordt gelaten. Alleen daarom kan deze hermeneutiek volgens Gadamer veronderstellen dat een objectief en voltooibaar begrijpen mogelijk is. Aanknopend bij Heideggers ontologisering van de hermeneutische cirkel (zie § 2.1.2 van dit hoofdstuk) stelt Gadamer dat de interpret echter niet als een subject tegenover de te interpreteren zaak staat, maar net als deze zaak deel uitmaakt van het interpretatieproces. Iedere interpretatie wordt geleid door vooraf-

gaande, vaak onbewuste en diffuse meningen, gevoelens en stemmingen. Er bestaat daarom geen archimedisch punt van waaruit we de te interpreteren zaak kunnen benaderen, we zijn altijd al deel van de historische werkelijkheid. Zoals we in de bespreking van Heidegger reeds opmerkten, gaat het er daarbij niet om, buiten deze cirkel te geraken, de vraag is hoe we erin kunnen komen. Gadamer kritiseert in dat verband het vooroordeel dat de Verlichting en de Romantiek in gelijke mate kenmerkt, namelijk dat het mogelijk zou zijn zonder vooroordelen te oordelen (GW I, 276v.). De diskreditering van het vooroordeel sinds de Verlichting heeft volgens Gadamer geleid tot de miskenning van het gegeven dat verstaan altijd slechts mogelijk is op grond van bepaalde voor-oordelen. Vooroordeelen zijn de mogelijkhedenvoorwaarden van het verstaan (GW I, 281v.).

Tegenover de traditioneel-hermeneutische, op het subject-object model gebaseerde opvatting van het verstaan verdedigt Gadamer zijn opvatting van het verstaan als een *dialogoog*. Het juiste model om het verstaan te conceptualiseren is daarom dat van het *gesprek*. Op dit punt knoopt Gadamer - anders dan Heidegger, die deze dimensie van het verstaan volgens hem niet ten volle heeft doordacht - aan bij Plato's dialogische filosofie en bij Schleiermachers dialogische opvatting van het verstaan (Gadamer 1991, 173; vgl. § 2.3.3 van hoofdstuk 3). "Ihm [d.w.z. Schleiermacher - JdM] verdanken wir auch die Betonung des Gesprächs als der lebendigen Urform aller Verständigung und allen Verstehens" (Gadamer 1991, 163). In een gesprek zijn we volgens Gadamer niet primair gericht op (een psychologische reconstructie van) de mening van de gesprekspartner, maar op het verstaan van de *zaak* die aan de orde wordt gesteld. Gadamer kritiseert in dit verband Diltheys reductie van teksten tot louter uitdrukkingen van het leven, waardoor de waarheidsaanspraak van de tekst uit het zicht verdwijnt. Daarentegen gaat het er volgens Gadamer in de interpretatie van een tekst niet om, de mening van de auteur te reconstrueren, maar juist om de waarheidsaanspraak van een tekst serieus te nemen. In de dialectiek van vraag en antwoord ontstaat een betekenis die de gesprekspartners - tekst en interpreter - overstijgt.

Verbonden met de kritiek op het (theoretisch georiënteerde) objectivisme van Diltheys hermeneutiek is tenslotte ook Gadamer's verwijt dat deze hermeneutiek de *praktische* strekking van de hermeneutiek miskent. Van de drie aspecten die in de voor-romantische hermeneutiek werden onderscheiden - het begrijpen (*subtilitas intelligendi*), de uitleg (*subtilitas explicandi*) en de toepassing (*subtilitas applicandi*) - is in de hermeneutiek van Schleiermacher en Dilthey volgens Gadamer het laatste aspect op ontoelaatbare wijze veronachtzaamd (GW I, 312-3; vgl. noot 17 van hoofdstuk 3). Volgens Gadamer is ieder verstaan uiteindelijk steeds gericht op toepassing. Het verstaan is erop gericht te vernemen wat een tekst tot ons te zeggen heeft. Daarom zijn de juridische en de theologische hermeneutiek het model voor alle hermeneutiek (GW I, 316) en kan hij de geesteswetenschap-

pen aanduiden als "moralische Wissenschaften", die er op gericht zijn het (toekomstige) handelen richting te geven (GW I, 319). De applicatieve integratie van verleden en heden in het verstaan is, zo stelt Gadamer in navolging van Heidegger, uiteindelijk steeds toekomstgericht (vgl. § 2.1.2 van dit hoofdstuk).

Het tweede punt van kritiek van Gadamer op Dilthey betreft zijn *gebrek aan inzicht in de temporaliteit van het verstaan*. In een analyse van Diltheys begrip van de 'Erlebnis' argumenteert Gadamer dat Dilthey - opnieuw toont zich hier de invloed van de cartesische traditie - de beleving opvat in termen van aanwezig-zijn voor het subject (GW I, 70, 227; vgl. Vandenbulcke 1973, 190-1). Aanknappend bij *Sein und Zeit* stelt Gadamer dat het 'zijn' van de te interpreteren zaak niet iets is dat - als was het een zijnde - voortdurend voorhanden is, maar iets dat zich eerst in de geschiedenis van het verstaan ontvouwt. Zo is bijvoorbeeld de betekenis van Sophocles' tragedie *Koning Oedipus* niet te reduceren tot de oorspronkelijke intentie van de auteur of de oorspronkelijke beleving van de toeschouwers, maar een temporeel proces dat zich in iedere opvoering verder ontvouwt (vgl. Schenkeveld 1972). Ook Freuds psychoanalytische interpretatie van de tragedie maakt deel uit van deze geschiedenis. Dit gebeuren duidt Gadamer aan met het begrip 'Wirkungsgeschichte' (GW I, 305v.), waarmee de niet te objectiveren historische beweging wordt bedoeld, waardoor zowel werken als hun verstaanders gedragen en meegevoerd worden, en waardoor interpretaties meer 'zijn' dan 'bewustzijn' zijn (Oudemans 1988, 55-6). De betekenis van een tekst is niet een statisch gegeven aanwezigheid, maar een geschieden, dat niet methodisch is te beheersen, maar de interpreteren overkomt (GW I, 306). Het bewustzijn van de werkingsgeschiedenis ('das wirkungsgeschichtliches Bewußtsein') is het besef van de radicale eindigheid van iedere afzonderlijke interpretatie.

Gadamer kritiseert in dit verband ook de opvatting van de negentiende-eeuwse hermeneutiek dat de tijdsafstand tussen tekst en interpreet een afgrond is die het verstaan bemoeilijkt. Volgens Gadamer is in de tijdsafstand, die een onvermijdelijk gevolg is van de eindigheid van de mens, juist de produktiviteit van ieder verstaan gelegen (GW I, 296v.). Juist omdat de ervaringshorizon van Freud een geheel andere was dan die van de tijdgenoten van Sophocles kon de Oedipustragedie in diens interpretatie een nieuwe betekenis krijgen. De notie van de werkingsgeschiedenis maakt het mogelijk het dialogische proces van het verstaan nader te bepalen als een *horizonversmelting* (GW I, 311).⁴³ De horizonversmel-

43. Oudemans gebruikt in dit verband het verhelderende beeld van het versmelten van verschillende metalen, waarbij het daaruit ontstane nieuwe metaal eigenschappen bezit die de samenstellende metalen niet bezaten (Oudemans 1988, 63). Dit beeld maakt ook duidelijk dat de integratie niet louter als een accumulatie kan worden beschouwd. Zoals bij het versmelten van verschillende metalen ook bepaalde eigenschappen van de oorspronkelijke metalen verloren gaan, brengt ook de horizonversmelting onvermijdelijk een verlies aan betekenis met zich mee.

ting zoals Gadamer die begrijpt, dient te worden onderscheiden van de horizonverbreding, waarover Dilthey spreekt, wanneer hij over het verstaan opmerkt dat het "der Horizont unseres Daseins ... erweitert" (GS V, 276). In het beeld van de versmelting komt tot uitdrukking dat het in het verstaan niet gaat om een *reconstructie*, maar om een *integratie* (GS I, 171), waarin nieuwe betekenis ontstaat: "Verstehen [ist] kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten" (GW I, 301). In een geslaagde interpretatie zijn zowel de interpreter als het geïnterpreteerde na afloop niet meer hetzelfde als voordien. In zekere zin is het beeld van de horizonversmelting misleidend, omdat er in de werkingsgeschiedenis niet zozeer sprake is van twee afzonderlijke, gesloten horizons, maar van een gebeuren dat de verschillende horizons omvat (GW I, 311).

Op grond van deze opvatting van verstaan als horizonversmelting zet Gadamer zich af tegen het hermeneutische credo van Schleiermacher en Dilthey, de auteur beter te verstaan dan hij zelf deed (vgl. § 2.3.3 van hoofdstuk 3 en § 3.4.1 van hoofdstuk 7). Niet alleen is deze notie verbonden met de psychologische opvatting van het verstaan waartegen Gadamer zich afzet⁴⁴, maar het zou zelfs onjuist zijn te stellen dat het mogelijk is de te interpreteren *zaak* beter te verstaan dan de auteur deed: "Es ist vielleicht nicht richtig, für dieses produktive Moment, das im Verstehen liegt, von Besserverstehen zu reden. Denn diese Formel ist, wie wir gezeigt haben, die Umsetzung eines Grundsatzes der Sachkritik aus dem Zeitalter der Aufklärung auf die Basis der Genieästhetik. Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserverstehens durch deutliche Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*" (GW I, 301-2).

Het derde, meer impliciete punt van kritiek betreft Diltheys *veronachtzaming van de taal*. Anders dan Schleiermacher, die in zijn analyse van het grammaticale verstaan de fundamentele rol van de taal heeft ingezien, heeft Dilthey, die volgens Gadamer vooral aansluit bij Schleiermachers psychologische interpretatie, niet voldoende stilgestaan bij de fundamentele rol die de taal in het verstaan speelt (GW I, 190, 395-6; vgl. Gadamer 1974, 1064). Voor zoverre Dilthey al aandacht besteedt aan de taal, lijkt hij die uitsluitend op te vatten als een instrument om de belevingen tot uitdrukking te brengen. Volgens Gadamer, die hier aansluit bij

44. In noot 8 van hoofdstuk 2 merkten we op dat ook Kant in de KrV spreekt van de mogelijkheid een auteur "besser zu verstehen, als er sich selbst verstand". Gadamer maakt echter een scherp onderscheid tussen de betekenis van deze woorden bij Kant enerzijds en bij Schleiermacher en Dilthey anderzijds. Waar dit credo bij de laatstgenoemden duidt op een (psychologische) reconstructie van het onbewuste scheppingsproces van de auteur, gaat het bij Kant om "ein Anspruch der Philosophie, durch größere begriffliche Klarheit über die in einer These zu findenden Widersprüche hinauszukommen" (GW I, 198).

Heideggers latere bespiegelingen over het wezen van de taal (vgl. De Mul, RV 138v.), is de taal niet een instrument waarover de mens kan beschikken, maar een raadselachtig, diep verborgen gebeuren, waarin de mens is opgenomen. De taal is het medium waarin de interpreter en het geïnterpreteerde elkaar ontmoeten: "Die Sprache [ist] eine Mitte, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen" (GW I, 478). Het dialogische karakter van het verstaan, waarover we hierboven spraken, is in laatste instantie gefundeerd in de taal. Het is dankzij ons opgenomen zijn in het medium van de taal dat de horizonversmelting kan plaatsvinden. Net zoals het spel, waar- aan Gadamer een boeiende analyse wijdt (GW I, 107v.), is de taal een gebeuren, waarin de deelnemers zich overgeven en daardoor in onvoorziene richting worden gedreven.

Gadamers analyse van de taal wordt gedragen door het besef dat zijn en taal ten nauwste met elkaar verbonden zijn. Het temporele spel van onthulling en verhulling, dat Heidegger aanduidt als 'zijn', speelt zich af in de taal. Daarom kan Gadamer opmerken: "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*" (GW I, 478). Hij spreekt in dat verband ook van de universaliteitsaanspraak van de hermeneutiek: "Sie [de taal - JdM] ist kein abgeschlossener Bereich des Sagbaren, neben dem andere Bereiche des Unsagbaren stünden, sondern sie ist allumfassend. Es gibt nichts, das grundsätzlich dem Gesagten entzogen wäre" (GW II, 152). Daarom kan Gadamer ook opmerken: "Man muß und soll das Wort suchen und kann dass Wort finden, das den anderen erreicht" (In GW II, 304). Anderzijds betekent dat niet, dat 'het gespek dat wij zijn' (Hölderlin) ooit afgesloten zou kunnen worden. We kunnen het gesprek vanzelfsprekend wel onderbreken, maar nooit beëindigen. Op dit punt blijft Gadamer trouw aan Schleiermachers en Diltheys inzicht in de oneindigheid van het verstaan: "So hat auch jedes Gespräch eine innere Unendlichkeit und kein Ende" (GW II, 152).

2.2.2 Evaluatie van Gadamers kritiek

Gadamers verhouding tot Diltheys hermeneutiek wordt gekenmerkt door een zekere tweeslachtigheid. Terwijl hij op sommige plaatsen spreekt van een complementariteit van de aan kenleer en methodologie georiënteerde traditionele hermeneutiek en de fundamenteel-ontologische filosofische hermeneutiek (zie GW II, 449), wekt hij op veel andere plaatsen de indruk de traditionele hermeneutiek op te vatten als een inferieure vorm van hermeneutiek, die door Husserls fenomenologie en Heideggers filosofische hermeneutiek is overwonnen (zie GW I, 246-7; vgl. Rodi 1983). In dit laatste geval lijkt Gadamer minder uit te zijn op een integratie van de traditionele en de filosofische hermeneutiek als wel op een

wisseling van de wacht. De pejoratieve houding, die in *Wahrheit und Methode* domineert, heeft een moeilijk te overschatten invloed uitgeoefend op de Dilthey-receptie van de afgelopen decennia. Zo wordt bijvoorbeeld in vrijwel alle overzichten van de hermeneutische beweging het beeld dat Gadamer schetst van Schleiermacher en Dilthey overgenomen, vaak zonder dat het aan de teksten zelf wordt getoetst (vgl. Palmer 1969, 98v.; Bleicher 1980, 19v.). Pas in het laatste decennium is, mede als resultaat van de publikatie van de delen XVII tot en met XX van Diltheys *Gesammelte Schriften* en de daaruit voortvloeiende secundaire literatuur, in een aantal publikaties aangedrongen op een revisie van het door Gadamer geschetste beeld (vgl. Rodi 1983, De Mul 1990a/1991b en Weiss 1991).

Alvorens Gadamer's kritiek op Dilthey aan een kritische beschouwing te onderwerpen wil ik nog twee opmerkingen maken. In de eerste plaats dient te worden opgemerkt dat ook Gadamer zelf in de jaren na *Wahrheit und Methode* zijn kritiek op Dilthey op verschillende punten heeft genuanceerd. In *Das Erbe Hegels* geeft hij toe dat hij in *Wahrheit und Methode* een vrij eenzijdig beeld van Dilthey heeft gegeven teneinde zijn eigen positie beter te kunnen profileren (Gadamer en Habermas 1979, 84). Ook in zijn artikel over hermeneutiek in het *Historisches Wörterbuch der Philosophie* geeft Gadamer een meer genuanceerd beeld van Dilthey (Gadamer 1974, 1061-73). En meer recent nog merkt hij op: "Im ganzen würde ich anerkennen, daß ich, wie im Falle Schleiermachers, auch im Falle Diltheys der Profilierung meiner eigenen Ideen zuliebe Einseitigkeiten begangen habe" (Gadamer 1991, 174). In zijn bijdrage aan de conferentie "Dilthey und die Philosophie der Gegenwart" (1984) van de *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*, waaraan hij de ondertitel 'Zwischen Romantik und Positivismus' meegeeft, maakt Gadamer evenwel duidelijk, dat hij ondanks alle door de publikatie van GS XIX noodzakelijk geworden nuanceringen op hoofdpunten nog steeds achter zijn Dilthey-kritiek van *Wahrheit und Methode* staat (Gadamer 1985). Daarom nemen Gadamer's latere nuanceringen de noodzaak niet weg om in te gaan op zijn in zijn hoofdwerk uiteengezette kritiek op Dilthey.

In de tweede plaats zij hier opgemerkt dat ik met de hiernavolgende kritische beschouwing van Gadamer's kritiek op Dilthey geenszins de waarde van zijn filosofische hermeneutiek als zodanig ter discussie zou willen stellen. In veel opzichten is Gadamer's hermeneutiek een vruchtbare voortzetting en radicalisering van de filosofie van de eindigheid die met Kant en Dilthey is ingezet en in Heideggers denken een specifieke ontologische wending heeft gekregen. Gadamer's analyses van het dialogische karakter van het verstaan, van de werkingsgeschiedenis, van de produktiviteit van de tijdsafstand, en in het bijzonder ook zijn bespiegelingen over de taal bezitten een blijvende betekenis, waarachter we niet kunnen en willen terugvallen. Anderzijds noopt juist een notie als die van de werkingsgeschiedenis - die overigens nauw verwant is met Diltheys begrip van de 'Wir-

kungszusammenhang' (zie § 3.2.1 van hoofdstuk 7) - tot een productieve dialoog met Diltheys erfenis, die zich niet tevreden kan stellen met het aanwijzen van de problematische aspecten in Diltheys denken, maar zich ook open moet stellen voor de erin vervatte vragen, die ons huidige denken uitdagen. Als aanzet tot een dergelijke dialoog wil ik een aantal kanttekeningen plaatsen bij Gadamers kritiek, om vervolgens op basis van Diltheys hermeneutiek enkele vragen te richten aan diens filosofische hermeneutiek.

Gadamers eerste punt van kritiek betrof, zoals we opmerkten, Diltheys objectivisme, dat ten nauwste zou samenhangen met zijn 'onopgeloste cartesianisme'. In de §§ 2.1 en 2.2 van hoofdstuk 4 is echter duidelijk geworden dat, als er al gesproken kan worden van een cartesianisme bij Dilthey, het hier een 'cartesia-nisme' van een heel bijzondere soort betreft. Weliswaar sluit Dilthey aanvankelijk met zijn opvatting, dat alles wat voor de mens bestaat als 'Tatsache des Bewußtseins' is gegeven, aan bij de bewustzijnsfilosofische traditie waarvan Descartes, Kant en Husserl de belangrijke representanten zijn, maar van meet af aan onderscheidt hij zich van deze traditie (1) door zijn fenomenologisch-hermeneutische analyse van het voortheoretische karakter van de alledaagse ervaring, waarin subject en object nog niet tegenover elkaar staan en (2) door zijn inzicht in de onmogelijkheid van een vooronderstellingsvrij uitgangspunt van de funde-ring van de geesteswetenschappen. Dilthey breekt op deze punten resoluut met enkele fundamentele ontologische en kentheoretische vooronderstellingen van de bewustzijnsfilosofie. Bovendien verschuift in het latere werk de aandacht zozeer van het bewustzijn naar de niet (uitsluitend of primair) in het bewustzijn gegeven structurele samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan, dat de term 'be-wustzijnsfilosofie' daarop in het geheel niet meer van toepassing is. De 'Erlebnis' wordt in het latere werk immers niet langer opgevat als een onmiddellijke aanwe-zigheid voor het subject, maar als een beleving waarvan de betekenis eerst in de uitleg *achteraf* kan worden bepaald en die steeds door een niet-objectiveerbare en niet-inhaalbare 'rest' wordt gekenmerkt (zie § 3.1.1 van hoofdstuk 7).

Ook de stelling dat Dilthey zijn inzicht in de historiciteit van het leven zou hebben opgeofferd aan zijn positivistische verlangen naar objectieve kennis laat zich niet rijmen met de geest, noch met de letter van Diltheys denken. Niet omdat er bij Dilthey geen verlangen naar objectieve kennis zou bestaan, maar omdat dit verlangen steeds gepaard gaat met het besef dat iedere kennis uiteindelijk gewor-teld is in de 'Unergründlichkeit' van het leven. Een eerder geciteerde passage uit het *Berliner Entwurf* laat daarover geen twijfel bestaan: "Die Erkenntnis kann nicht hinter das Leben zurück, dessen Funktion sie ist. Diese bleibt stets die Voraussetzung der Erkenntnis, das in ihm enthaltene Bewußtsein oder Wissen. Als Voraussetzung der Erkennens selber ist es durch die Erkenntnis nicht zerleg-bar. So ist die Grundlage alles Erkennens, welche dessen Voraussetzungen unauf-

löslich enthält, das Leben selbst, die Totalität und Fülle und Macht desselben. Der Charakter des Lebens ist in der Struktur alles Lebendigen anschaulich. Seine Bedeutung geht hieraus hervor. Es ist *unergründlich*' (GS XIX, 329, curs. JdM; vgl. Rodi 1983, 7-8).

Dilthey staat op dit punt in feite helemaal niet zover af van Gadamer, wanneer deze in zijn in 1972 geschreven nawoord bij de derde druk van *Wahrheit und Methode* zijn filosofische hermeneutiek tegen een wetenschapstheoretische methodenleer afzet als een benadering die "die Bedingungen und Grenzen der Wissenschaft im Ganzen des Lebens thematisch macht" (GS II, 450).⁴⁵ Ook Gadamer's opmerkingen over het *formalisme* van Dilthey's opvatting van de hermeneutische cirkel dienen op zijn minst te worden genuanceerd. In § 3.4.3 van hoofdstuk 7 merkten we op dat bij Dilthey de ontologisering van de hermeneutische cirkel weliswaar nog niet op alle punten in haar volle consequentie is doorzocht, maar dat zijn analyse van de structurele samenhang van leven, uitdrukking en verstaan deze ontologische cirkelstructuur wel reeds op onmiskenbare wijze aan het licht heeft gebracht.

Op grond van Dilthey's analyse van het verstaan moet ook Gadamer's these, dat Dilthey een *volledig* verstaan mogelijk acht, worden betwijfeld (zie de § 3.3 van hoofdstuk 7; vgl. Rodi 1983, 10-11). Dilthey heeft, niet minder overigens dan Schleiermacher, steeds onderstreept, dat het verstaan op grond van zijn cirkelstructuur *in principe* een *oneindige* opgave is. In § 3.4 van hoofdstuk 7 merkten we bovendien op, dat Dilthey op de weinige plaatsen waar hij spreekt van een volledig verstaan, steeds in de irrealis spreekt. Gadamer's stelling dat Dilthey de gehele historische werkelijkheid opvat als een volledig te ontcijferen tekst, is niet alleen onhoudbaar omdat voor Dilthey ieder verstaan onvermijdelijk onvolledig moet blijven, maar ook omdat de door Gadamer gesuggereerde identificatie van geschiedenis en tekst buiten de door hem geciteerde beeldspraak - "Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen Sinn" - bij Dilthey in het geheel niet te vinden is (vgl. Van Nierop 1988, 26).

Ook Gadamer's identificatie van Dilthey's *Kritik* met Hegel's speculatieve idealisme heeft in het licht van Dilthey's radicale kritiek op Hegel een nogal gewelddadig karakter. Gadamer's marginalisering van deze kritiek heeft een welhaast potsierlijk karakter: "Aber was besagt seine Kritik an Hegels Vernunftglauben, an seiner spekulativen Konstruktion der Weltgeschichte, an seiner

45. Pikant is dat Gadamer zich bij zijn afbakening van de grenzen van de wetenschap ook nog op precies dezelfde buitenwetenschappelijke ervaringen beroept als Dilthey, namelijk op die van de filosofie, van de kunst en van de geschiedenis (GW I, 2-3). Vgl. de in § 3.1.2 van hoofdstuk geciteerde uitspraak van Dilthey: "Nach diesen Verhältnissen wird nun in der anthropologischen Reflexion, in der Kunst, in der Geschichte und Philosophie ein Zusammenhang hervorgebracht, in welchem immer nur das im Leben Enthaltene zum Bewußtsein erhoben wird" (GS VII, 239).

aprioristischen Ableitung aller Begriffe aus der dialektischen Selbstentfaltung des Absoluten, wenn doch auch er dem Begriff des 'objektiven Geistes' eine so zentrale Stellung gibt?" (GW I, 232). Door de genoemde punten van kritiek, zo moet op basis van de voorafgaande reconstructie van Diltheys filosofie het antwoord aan Gadamer luiden, krijgt het begrip van de 'objectieve Geest' bij Dilthey een geheel ander karakter dan bij Hegel.

Hierboven merkte ik al op dat Gadamer het bij het rechte eind heeft, wanneer hij Dilthey een preoccupatie met wetenschappelijke objectiviteit toeschrijft. Maar nog afgezien van het feit dat Dilthey het belang van de objectieve wetenschap geenszins verabsoluteert - we hebben gezien dat hij om verschillende redenen van mening is dat de kunst de uniciteit en singulariteit van het leven op adequatere wijze tot uitdrukking brengt dan de wetenschap -, mag daarbij niet worden vergeten dat Dilthey de geesteswetenschappelijke objectiviteit nadrukkelijk afgrenst van de objectiviteit van de natuurwetenschappen. In de *Beiträge* stelt hij na een korte uiteenzetting van de natuurwetenschappelijke methode op expliciete wijze: "Wie arm und doch zugleich wie reich sind wir demgegenüber! Wie vergeblich wäre ein Wettstreit für uns durch Anwendung derselben Methoden! Wie beruht die methodische Kraft der Geisteswissenschaften auf einem Verfahren, das der Konstruktion gerade gegenüberliegt" (GS V, 264).

In § 3.4.2 van hoofdstuk 7 zagen we, dat Dilthey niet steeds consequent de geesteswetenschappelijke notie van objectiviteit heeft losgemaakt van de natuurwetenschappelijke. In die zin is Gadamers kritiek niet geheel zonder grond, maar tegenover deze kritiek kan worden vastgehouden dat Diltheys analyse van de geesteswetenschappen toch voor alles het onderscheiden karakter van hun methode en objectiviteit aan het licht heeft gebracht. Gadamers boude opmerking "dass es keine eigene Methode der Geisteswissenschaften [gibt]" (GS I, 13), gaat geheel voorbij aan Diltheys verhelderende analyses van de essentiële verschillen tussen de natuurwetenschappelijke en geesteswetenschappelijke werkwijzen. Enkel wanneer men, zoals Gadamer in navolging van Heidegger doet, het begrip methode volstrekt identificeert met het deductief-nomologische verklaringsmodel van de natuurwetenschappen, heeft een dergelijke uitspraak zin. Over de grote nadelen die aan een dergelijke ongenueanceerde identificatie kleven kom ik zo dadelijk nog te spreken.

Gadamers kritiek richt zich, zoals we zagen, ook op Diltheys opvatting van het verstaan als een reconstructie. Ook hier dienen enkele correcties te worden aangebracht. In de eerste plaats beperkt Dilthey het verstaan geenszins, zoals Gadamer soms ten onrechte suggereert, tot een reconstructie van de belevingen en intenties van de historische auteur of actor. In § 3.3.3 van hoofdstuk 7 hebben we gezien dat Dilthey in zijn analyse van het hogere verstaan een expliciet onderscheid maakt tussen het psychologisch en het 'zakelijk' verstaan van bijvoorbeeld

een tragedie en aan de laatste vorm van verstaan een belangrijke plaats toekent in de geesteswetenschappen. In de tweede plaats komt ook in Diltheys analyse de produktiviteit van het verstaan nadrukkelijk aan de orde. In § 3.1.1 merkten we immers op dat Dilthey het verstaan opvat als een *scheppende explicatie*. Bovendien dient de 'Unergründlichkeit' van het leven niet, zoals Gadamer geneigd is te doen, te worden opgevat als een louter negatieve instantie, die het objectieve verstaan bemoeilijkt, maar als de uitdrukking van de onuitputtelijke produktiviteit van het leven (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4 en § 2.1.4 van dit hoofdstuk). In de derde plaats wordt ook door Dilthey de praktische dimensie van het verstaan, die door Gadamer met zijn integratieve opvatting van het verstaan is verbonden, niet veronachtzaamd. Ook Dilthey duidt de geesteswetenschappen bij gelegenheid aan als "moralisch-politische Wissenschaften" (GS V, 31; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 1) Niet alleen is de inzet van Diltheys KhV voor alles een praktische, voor zoverre deze kritiek een antwoord hoopt te geven op de culturele crisis die volgens hem de cultuur van de negentiende eeuw kenmerkt (vgl. § 1.4 van hoofdstuk 1), maar ook in zijn analyse van het elementaire verstaan legt Dilthey een sterke nadruk op het praktische karakter van het verstaan (zie § 3.3.3 van hoofdstuk 7).

Een en ander neemt niet weg dat er een duidelijk verschil blijft bestaan tussen de primair reconstructieve inzet van Dilthey en de op integratie gerichte hermeneutiek van Gadamer. Zonder afbreuk te doen aan Gadamer's analyse van de applicatieve dimensie van het verstaan kan men stellen, dat Gadamer ertoe neigt deze dimensie te verabsoluteren. Volgens Dilthey is het 'Nacherleben' van een historische of literaire actor en in de reconstructie van de betekenis van een tekst uit het verleden *meer* dan een applicatie. De *beschouwing* van het verleden heeft voor Dilthey ook een *intrinsieke* waarde. We zagen hierboven dat Gadamer net als Heidegger in SuZ Diltheys *esthetisch-contemplatieve* benadering van de geschiedenis afwijst, omdat deze door hem wordt verbonden met een theoretisch objectivisme à la Ranke. We kunnen hier herhalen, dat de door Dilthey voorgestane beschouwelijheid niet mag worden gelijkgesteld met de natuurwetenschappelijke objectiviteit, waartegen Gadamer zich in navolging van Heidegger zo nadrukkelijk afzet (zie § 2.1.4 hierboven).

Het gaat er mij niet alleen om Gadamer's kritiek op Dilthey te nuanceren, maar ik wil ook vanuit Diltheys filosofie enkele vragen voorleggen aan Gadamer's filosofische hermeneutiek. Ik beperk me hier tot drie (clusters van) vragen. De eerste vraag luidt of Gadamer in zijn analyse van het verstaan dit verstaan niet op ontoelaatbare wijze versmalt tot een integratieve interpretatie van de 'zaak' van het gesprek. Hoewel Gadamer terecht het belang van het verstaan van de 'zaak' verdedigt, kunnen we ons afvragen of de andere door Dilthey onderscheiden vormen van verstaan niet ten onrechte buiten beschouwing blijven in zijn (filosofische) hermeneutiek. Niet alleen in het leven van alledag, maar ook wan-

neer we teksten interpreteren gaat het vaak juist - of ten minste: mede - om het verstaan van de intenties en ervaringen van andere personen.⁴⁶ In een gesprek gaat het lang niet altijd om de 'zaak', maar vaak ook - en niet zelden gelijktijdig - om een poging de beleving of intenties van de *ander in zijn anders-zijn* te begrijpen. Dat geldt niet minder voor het verstaan van historische en literaire personen. Diltheys onderscheiding van de verschillende (complementaire) typen van verstaan doet in dit licht bezien meer recht aan de verscheidenheid van verstaansvormen in het leven dan Gadamers fixatie op het (applicatieve) verstaan van de zaak. Anders dan Gadamer geneigd is te doen (vgl. § 1 van hoofdstuk 1), kan met Dilthey worden beargumenteerd dat bijvoorbeeld ook biografische gegevens van belang zijn voor een juist verstaan van de zaak. Gadamers willekeurige uitsluitingsstrategie ten aanzien van het biografische is bovendien niet vrij van gewelddadigheid (Oudemans 1988, 62, 72). Is het niet een onvermijdelijke consequentie van de menselijk eindigheid dat de mens het biografische en het zakelijke nooit volledig kan scheiden? Uiteindelijk verschijnt de zaak van het verstaan altijd binnen de horizon van een individueel leven. Een 'horizonversmelting' van Diltheys en Gadamers hermeneutiek zou er toe kunnen leiden Gadamers diepgaande ontologische analyses ook aan te wenden op de andere vormen van verstaan die Dilthey onderscheidt.

Een tweede vraag die aan Gadamers hermeneutiek moet worden gericht, en die zich ook opdrong bij de bespreking van Heideggers waarheidsopvatting, is of de nadrukkelijke ontologische gerichtheid en de daaraan gekoppelde afwijzing van ieder 'methodologisch objectivisme' het niet onmogelijk maken om goede van slechte interpretaties te onderscheiden (vgl. Seebohm 1986, 282). Alhoewel het begrip 'waarheid' in *Wahrheit und Methode* een centrale rol speelt - de titel van het boek zou ook kunnen luiden *Wahrheit statt Methode* - blijft het een uiterst problematische notie (vgl. Vasterling 1990, 18-9). Volgens Gadamer kan de waarheid die tot uitdrukking komt in geesteswetenschappen vanwege de produktiviteit van het verstaan niet worden gereduceerd tot iets dat methodisch kan worden berekend en/of getoetst. In het voorwoord van de tweede druk stelt Gadamer: "Nicht, was wir tun, nicht was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage" (GW II, 438). Maar toch ontkomt ook Gadamer niet aan de (kentheoretische en methodologische) vraag hoe we de goede interpretaties die ons 'overkomen' van de slechte moeten onderscheiden (vgl. Ricoeur 1986, 97).

Eén van de criteria die Gadamer daarbij hanteert is het ernstig nemen van

46. Zo verdedigt ook Gadamer zich regelmatig ten opzichte van kritiek van anderen door er op te wijzen dat zijn intenties door zijn critici verkeerd zijn begrepen (vgl. Seebohm 1986, 277).

geldigheidsaanspraken.⁴⁷ Daaronder verstaat hij vanzelfsprekend niet een of andere overeenstemming tussen het beweerdde en de empirische werkelijkheid. "De waarheidsaanspraak die de hermeneuticus ernstig probeert te nemen gaat hieraan vooraf. Het gaat veeleer om waarheid als onthulling van presentievelden waarbinnen ervaringen mogelijk worden" (Oudemans 1988, 732). Bij de Oedipus-tragedie gaat het niet om empirische correctheid van uitspraken, maar om de kosmologische aanspraken die er in belichaamd zijn. Maar kan men op grond van dit criterium goede van slechte interpretaties van deze tragedie onderscheiden? Het antwoord van Gadamer komt erop neer dat goede werken en interpretaties deel worden of blijven van de werkingsgeschiedenis. Daarmee wordt het feitelijke succes van een interpretatie tot maatstaf gemaakt. Vasterling (1990, 19) heeft zich met recht afgevraagd wat een dergelijke waarheidsopvatting nog doet verschillen van Nietzsches opvatting dat iedere interpretatie-strijd in laatste instantie een kwestie van macht is.⁴⁸ In dit licht bezien is Diltheys streven naar een meer 'objectieve' toetsing aan de hand van intersubjectief toegankelijke objectivaties misschien toch zo gek nog niet. Ofschoon het feit, dat verschillende interpreten onvermijdelijk verschillende ervaringshorizonten hebben, de mogelijkheid van een algemeengeldige interpretatie uitsluit, stelt de tekst (of andere objectivatie) grenzen aan de interpretatieve vrijheid. Dat is voor hermeneutici als Ricoeur en Seebohm, hoe verschillend hun hermeneutiek verder ook moge zijn, een reden om, in navolging van Dilthey, niet de dialoog, maar de schriftelijk gefixeerde tekst als model van interpretatie te kiezen (vgl. Ricoeur 1986, 199; Seebohm 1986).

De derde vraag is of Gadamer, door zijn nadruk op ons toebehoren aan de traditie en op de productiviteit van de tijdsafstand niet het vervreemdende aspect van deze tijdsafstand veronachtzaamt, dat maakt dat de ander in zijn individualiteit in werkelijkheid altijd 'ineffabile' blijft. Anders uitgedrukt kunnen we ons afvragen, of in Gadammers notie van horizonversmelting geen oneindigheidsaanspraak is verborgen, die het andere in zijn anders-zijn miskent (vgl. Oudemans

47. Het tweede criterium dat Gadamer hanteert is het traditioneel-hermeneutische criterium van de *eenheid van de interpretatie*. In een goede interpretatie laten zich alle deelaspecten van het geïnterpreteerde in het geheel voegen. Hoewel Gadamer opmerkt dat het hierbij soms gaat om een duistere, gespannen, gescheurde, ondermijnde en gebroken eenheid (Gadamer 1973, 113) doet het criterium van de eenheid van interpretatie Gadammers apollinische natuur goed uitkomen. Ofschoon Dilthey in deze minder ver gaat dan de dionysische Nietzsche, hebben we opgemerkt dat Dilthey van mening is dat "das reine Licht der Wahrheit ... nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken [ist]" (GS VIII, 224; vgl. § 4.2.2 van hoofdstuk 7). Dat impliceert dat voor Dilthey de 'waarheid' van een tekst niet één is, maar slechts in verschillende, onderling onverenigbare interpretaties tot uitdrukking komt.

48. Ook Oudemans merkt op dat, ofschoon Gadamer er betrekkelijk weinig aandacht aan schenkt, het belang van het retorische, hedonistische en provocatieve uit zijn hermeneutiek voortvloeit (Oudemans 1988, 74).

1988, 62-63). Gadamer duidt de horizonversmelting namelijk aan als een "Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des Anderen *überwindet*" (GW I, 310). We zagen in de vorige paragraaf dat Gadamer het althans in sommige uitspraken mogelijk acht het woord te vinden dat de ander kan bereiken. Meer in het algemeen gesproken is de hermeneutiek er volgens Gadamer op gericht "Fremdheit aufzuheben und Aneignung zu ermöglichen" (GW II, 419). Dergelijke uitspraken herinneren aan Hegel, en diens filosofie heeft, zoals Habermas terecht opmerkt, naast die van Heidegger de meest belangrijke invloed op Gadamers denken (Habermas 1987, 392). Men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken dat de 'Wirkungsgeschichte' bij Gadamer op cruciale plaatsen in zijn betoog de rol krijgt toebedeeld van de alles omvattende Geest van Hegel. Daarmee wordt afbreuk gedaan aan het dialogische uitgangspunt van zijn hermeneutiek: "So wird der spekulative *Dialog* der Wirkungsgeschichte letztlich zu einer Abart des spekulativen *Monologs* der Dialektik" (Frank, in Forget 1984, 189-90).⁴⁹

Er bestaat een moeilijk te overwinnen spanning tussen een dergelijke hegeliaanse aanspraak op oneindigheid - waarin de tot zelfbewustzijn komende werkingsgeschiedenis de plaats inneemt van Hegels altijdelijke subject - en de door Gadamer onderschreven heideggeriaanse opvatting dat iedere interpretatie behalve een onthulling ook steeds een verhulling van waarheid is. Volgens Heidegger is vanwege de principiële eindigheid van de menselijke zijnswijze een volledige integratie van horizonnen principieel uitgesloten. Ten overstaan van de eindige mens bezit het te interpreteren verschijnsel een overmaat aan betekenis die nooit volledig is uit te putten (vgl. Bernasconi 1986, 16). Nu staat Gadamer op veel andere plaatsen in zijn werk, in het bijzonder wanneer hij spreekt over de werkingsgeschiedenis, zonder twijfel veel dichter bij Heidegger dan bovengenoemde hegeliaans aandoende uitspraken doen vermoeden.⁵⁰ Hiermee stuiten we echter op wat we zouden kunnen aanduiden als *Gadamers eigen variant van de verstriking in de aporieën van het historische bewustzijn*. Ook Gadamers filosofische hermeneutiek wordt gekenmerkt door een spanning tussen het inzicht in de fundamentele historiciteit en eindigheid van het verstaan en het verlangen deze eindig-

49. De vraag die we hier moeten stellen is of het (ten dele) hegeliaanse karakter van Gadamers filosofische hermeneutiek niet voortvloeit uit het *praktische* karakter daarvan. Oudemans heeft opgemerkt dat het opvallend is dat Gadamer van de twee dianoëtische deugden die Aristoteles in zijn *Nicomachische Ethiek* noemt, slechts refereert aan de prudentie (*phronêsis*) en de andere, de beschouwelijkheid (*sophia*), buiten beschouwing laat (Oudemans 1988, 84). Toch is deze beschouwelijkheid volgens Aristoteles van veel groter belang dan de prudentie, ook al is zij praktisch nutteloos en brengt zij geen voordeel voor haar bezitter met zich mee (NE 1141 b3v.).

50. In § 2.1.4 merkten we evenwel op dat ook Heideggers 'eschatologie van het Zijn' dichter bij Hegels totalitaire geschiedsfilosofie staat dan zijn kritiek op deze ultieme vertegenwoordiger van de westerse metafysica doet vermoeden (vgl. Bernasconi 1986, 21).

heid in verstaan zelf te overwinnen (vgl. Ricoeur 1986, 97, 99).

We kunnen ons met Dilthey afvragen of de ambivalentie tussen het inzicht in de historiciteit van alles wat is en het verlangen naar een overkoepelende waarheid niet eigen is aan het menselijk verstaan als zodanig. Ik kom daar in het volgende hoofdstuk nog op terug. Dit hoofdstuk sluiten we af met een confrontatie van Diltheys hermeneutiek van het leven met Derrida's deconstructivisme.

2.3 Derrida

Derrida's deconstructivisme geldt door zijn grote penetratiekracht als één van de belangrijkste hedendaagse uitdagingen voor de hermeneutiek (vgl. Oudemans 1988, 80). Hoewel vriend en vijand het eens zijn over de kritische, ja in zekere zin zelfs allergische houding van Derrida ten opzichte van de hermeneutiek, lopen de meningen sterk uiteen, wanneer het erom gaat Derrida's positie ten opzichte van de hermeneutiek nader te bepalen. Waar sommigen geneigd zijn de deconstructie te zien als een onderneming die vanuit een totaal andere basis vertrekt dan de hermeneutiek en er daardoor volstrekt onverenigbaar mee is⁵¹, beschouwen anderen de deconstructie eerder als een radicaal-eindige hermeneutiek (zie bijv. Vasterling 1990, 16v.). Ook in het laatste geval is het niet zo dat de deconstructie eenvoudig 'opgenomen' zou kunnen worden binnen de (universele aanspraken van de) hermeneutiek, maar fungeert zij, door haar persistente nadruk op het aan ieder verstaan inherente verlies van zin, als het 'slechte geweten' van de hermeneutische vormen van interpretatie (vgl. Widdershoven 1990, 83). Deze interpretatie vindt steun in verschillende uitspraken van Derrida. Hermeneutiek en deconstructie zijn op in zijn optiek "deux interprétations de l'interprétation qui sont absolument inconciliables même si nous les vivons simultanément et les concilions dans une obscure économie" (Derrida 1967, 427; zie § 3.2 van hoofdstuk 9). Ofschoon hermeneutiek en deconstructie dus logisch gezien absoluut onverenigbaar zijn, is het mogelijk dat we ze samen 'leven' en ze daarbij zelfs op een bepaalde - vanwege de logische onverenigbaarheid onvermijdelijk obscure - wijze verzoenen. Voor deze interpretatie pleit dat Derrida's deconstructies slechts mogelijk zijn vanuit een hermeneutische trouw aan de teksten, en dat zij ondanks hun dionysische hang naar ondermijning toch een zekere systematische samenhang vertonen en het zoeken naar waarheid niet volledig kunnen opgeven (Oudemans 1988, 80-4). Het deconstructivisme zou dan kunnen worden opgevat

51. Zo merkt J. Hillis Miller, één van Derrida's Amerikaanse adepten, op: "A critic must choose either the tradition of presence or the tradition of 'difference', for their assumptions about language, about literature, about history, and about the mind cannot be made compatible" (Miller 1977, 444).

als het dionysische tegendeel van de op zin en orde gerichte apollinische hermeneutiek, dat weliswaar niet te herleiden valt tot deze hermeneutiek, maar haar wél vooronderstelt in haar ondermijnende werk.

Ik wil deze interpretatie hier als uitgangspunt nemen en Derrida's deconstructivisme presenteren als het - voorlopige - eindpunt van een proces van radicalisering van de hermeneutische notie van eindigheid van de interpretatie, dat met Schleiermacher en Dilthey is begonnen en door Heidegger en Gadamer - zij het, zoals werd betoogd, niet geheel consequent - is voortgezet. Het feit dat Derrida zijn deconstructivisme in een voortdurend debat met Heidegger heeft ontwikkeld (vgl. IJsseling 1986), lijkt mij deze reconstructie te rechtvaardigen. Vanuit dit perspectief zal ik Derrida's deconstructivisme met Diltheys hermeneutiek confronteren. Daartoe zal ik eerst een korte schets geven van de uitgangspunten van Derrida's deconstructivisme om de discussie vervolgens toe te spitsen op enkele opvallende verschillen en overeenkomsten met Dilthey. Opnieuw geldt daarbij vanzelfsprekend, dat de volgende uiteenzetting geenszins de pretentie heeft een omvattende vergelijking te zijn; ik wil slechts onderzoeken of, en zo ja op welke wijze, Diltheys ontologie van het leven in het huidige filosofische debat een rol kan spelen.

2.3.1 De deconstructivistische radicalisering van de eindigheid van het verstaan

Indien we Derrida's radicaal-eindige hermeneutiek willen vergelijken met die van Dilthey, dan vormt de eerder besproken notie van de hermeneutische cirkel een goed uitgangspunt. In de bespeking van de hermeneutiek van Schleiermacher merkten we op dat de interpretatie stoelt op de vooronderstelling dat een woord geen gefixeerde betekenis heeft, maar dat de betekenis afhankelijk is van de context waarin het voorkomt (zie § 2.3.3 van hoofdstuk 3). Nu kan deze context "voortdurend naar alle kanten en zonder einde worden uitgebreid" (IJsseling 1990, 9). In het eerste hoofdstuk merkten we reeds op dat Dilthey dat in zekere zin ook heeft gedaan in zijn om die reden onvermijdelijk onvoltooid gebleven biografie van Schleiermacher (zie § 1.3 van hoofdstuk 1). De grenzen die men bij de interpretatie van een tekst, van een handeling of van het leven van een persoon aanlegt ten aanzien van de context, kunnen steeds worden verlegd. Dat maakt het hermeneutische verstaan tot een oneindige opgave. Derrida gaat nu echter een stap verder en stelt dat er bij iedere afbakening in feite wordt beslist over iets dat principieel niet beslisbaar is (zie IJsseling 1990, 9). Bovendien kan ieder woord ook uit zijn 'oorspronkelijke' context worden gehaald en in een andere context geplaatst. Door het citeren van een woord of een langer tekstdeel in een andere context - Derrida gebruikt hiervoor ook het beeld van het enten ('greffer') van

een woord op een andere 'stam' (D 395-98) - worden voortdurend nieuwe betekenissen geproduceerd: "Tout signe, linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être *cité*, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu. Cette citationnalité, cette duplication ou duplicité, cette itérabilité de la marque n'est pas un accident ou une anomalie, c'est ce (normal/anormal) sans quoi une marque ne pourrait même plus avoir de fonctionnement dit 'normal'" (M 381).

Een studie als de onderhavige kan Derrida's stelling illustreren. De vele citaten die in deze studie uit het werk van Dilthey zijn gelicht teneinde dit werk te reconstrueren kregen door dit wegrukken uit hun 'oorspronkelijke' context een andere betekenis. Ze werden bijvoorbeeld tot bewijsplaats voor deze of gene stelling die ik ten aanzien van Dilthey wilde verdedigen. De context waarin ze werden overgebracht (of beter: die ze daarmee - ten minste gedeeltelijk - genereerde) is bovendien een nogal willekeurige, namelijk die van de auteur dezes, die de specifieke, niet geheel zelfgekozen context van zijn ervaringshorizon met zich meebrengt. Deze context zette mij er bijvoorbeeld toe aan, Diltheys hermeneutiek te vergelijken met die van Heidegger en Gadamer, en bijvoorbeeld niet met die van Collingwood, aangezien deze grotendeels buiten mijn ervaringshorizon valt.

Tot zover lijkt Derrida's positie nog vergelijkbaar met die van Gadamer, wanneer deze stelt dat een interpretatie niet zozeer moet worden gezien als een reconstructie van een oorspronkelijke betekenis, maar als een versmelting van twee (of meer) horizonnen, waarin nieuwe betekenis ontstaat. Ook wanneer Derrida stelt dat de iterabiliteit, de herhaalbaarheid van een teken in steeds andere contexten, de mogelijkheden voorwaarde vormt voor ieder schrift (vgl. M 375) en dat de betekenis-productie door de interpreet nooit volledig in de hand kan worden gehouden, lijkt mij dat nog in grote lijnen in overeenstemming gebracht te kunnen worden met Gadamer's filosofische hermeneutiek. Ook Gadamer's notie van de werkingsgeschiedenis gaat uit van de gedachte dat iedere 'herhaling' van bijvoorbeeld een tragedie tot het 'wezen' van de tragedie behoort en nieuwe (d.w.z. niet-identieke) betekenissen produceert, die nooit volledig door de interpreet in de hand te houden zijn. Bij beiden staat met andere woorden de principiële eindigheid van het verstaan centraal. Hun houding ten aanzien van deze eindigheid geeft echter toch een belangrijk verschil te zien. Zo merkt Vasterling op dat "Gadamer's eindigheidsconceptie ... nauwelijks meer dan een idee [is], en dan nog een grotendeels geruststellend idee, terwijl in Derrida's werk er niet zozeer sprake is van een eindigheids*idee* of -conceptie, maar veelmeer van een eindigheids*praktijk*" (Vasterling 1990, 19-20). Inderdaad is het opvallend dat het

inzicht in de eindigheid van het verstaan Gadamer er niet van weerhoudt met grote stelligheid oordelen te vellen (zijn interpretatie van Dilthey gaf hiervan krasse staaltjes te zien). Derrida legt in zijn deconstructivistische lezing van teksten alle nadruk op de veelduidigheid ervan, op de onbeslisbaarheid van contextuele afbakeningen, op het betekenisverlies dat inherent is aan iedere poging dergelijke afbakeningen te maken. Daarom legt hij zich, anders dan Gadamer, in zijn interpretaties zelden vast.

Op dit punt lijkt Derrida zich dichter bij Heideggers latere zijnsdenken te bevinden dan bij Gadamer op integratie gerichte hermeneutiek. In het voorgaande merkten we immers op dat ook Heidegger er de nadruk op legt dat iedere onthulling van betekenis tevens een verhulling impliceert. Derrida heeft deze verwantschap met Heideggers project ook zelf herhaaldelijk onderstreept (vgl. IJsseling 1986). Anderzijds stelt Derrida in zijn radicaliteit ook Heideggers project ter discussie als een laatste bastion van de metafysica van de aanwezigheid. Om dat te verhelderen dienen we een moment stil te staan bij zijn kritiek op de traditionele, metafysische opvatting van het teken.⁵² "Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, 'chose' valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée ... Ce que je décris ici pour définir, en la banalité de ses traits, la signification comme différance de temporisation, c'est la structure classiquement déterminée du signe: elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à *partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire*: seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation" (M 9-10). Derrida vat nu deze differerende werking van het teken - nader bepaald als het scheppen van afstand (verruimtelijking) en uitstel (vertijdelijking) - op als een werkzaamheid die op geen enkele wijze ongedaan kan worden gemaakt. Het teken suggereert een ideaal van onmiddellijke aanwezigheid zonder tekens en maakt deze tegelijkertijd onmogelijk (vgl. Blans 1988, 214). Dat impliceert dat we ons volgens Derrida nooit buiten de tekst kunnen begeven. Het geloof door middel

52. Derrida sluit in deze op een deze notie radicaliserende wijze aan bij de differentiële tekendefinitie van De Saussure. In het kader van de onderhavige uiteenzetting blijft dit 'spoor' in Derrida's deconstructivisme hier onbesproken. In de volgende paragraaf zal ik er kort bij stilstaan (zie verder De Mul, RV 171v.).

van het teken in onmiddellijk contact te kunnen komen met een oorspronkelijk betekende ('signifié transcendantal') is een illusie.

Nu zou het een misverstand zijn te menen dat Derrida tegenover de traditionele metafysica van de aanwezigheid het teken (of schrift) zou presenteren als de 'echte' oorsprong. Het is veeleer zo dat het spreken over oorsprong eerst mogelijk wordt gemaakt door de differerende werking van het teken, het verschil of het supplement (M 247). Derrida duidt deze differerende werkzaamheid van het teken aan als differantie ('différance'), maar hij voegt er onmiddellijk aan toe dat dit neologisme "naar de letter genomen noch een woord, noch een begrip is" (M 3). In veel opzichten lijkt de notie van differantie Derrida in de nabijheid te brengen van Heideggers ontisch-ontologische differentie (M 10). Net als Heideggers begrip van de ontologische differentie stelt de differantie de bepaling van het zijn als tegenwoordigheid of zijndheid ter discussie: "Or si la différence ~~est~~ (je mets aussi le '~~est~~' sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle Déjà il a fallu marquer *que* la différence *n'est pas*, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (*on*), quel qu'il soit ... Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent" (M 6). Maar Derrida tekent daar bij aan dat de differantie "op een bepaalde, hoogst eigenaardige wijze 'ouder' is dan de ontologische differentie of dan de waarheid van het zijn" (M 23). Ook Heideggers vraag naar de *zin* of de *waarheid* van het zijn lijkt zich namelijk volgens Derrida nog af te spelen binnen de metafysische opvatting van het teken. Wanneer Heidegger het zijn bijvoorbeeld aanduidt als het "Anwesen des Anwesenden" (GA 12, 116; vgl. Heidegger 1967, II 16; zie § 2.1.4 hierboven) dan lijkt hij daarmee toch - zij het op een 'dieper' niveau dan de metafysische traditie - vast te houden aan het voor deze traditie kenmerkende tekenbegrip met zijn inherente metafysica van de tegenwoordigheid. Weliswaar haast Derrida zich te vermelden dat hij Heideggers filosofie niet in kortzichtige overhaasting wil 'bekritiseren', maar veeleer in zijn provocerende kracht wil herstellen (M 24), maar in *Positions* spreekt Derrida in een terugblik op *Marges de la philosophie* toch althans het vermoeden uit dat zijn lectuur van Heideggers zijnsdenken uitloopt op een deconstructie ervan: "j'ai parfois le sentiment que la problématique heideggerienne est la défense la plus 'profonde' et la plus 'puissante' de ce que j'essaie de mettre en question, sous le titre de *pensée de la présence*" (P 75).

Derrida's deconstructieve lezingen van filosofische (en andere) teksten onderscheiden zich om die reden ook van die van Heidegger voorzover het er Derrida niet om gaat een oorspronkelijke waarheid bloot te leggen, maar om het onvermijdelijk mislukken van iedere op zin gerichte interpretatie aan te tonen (of wellicht beter: te laten gebeuren). Wanneer Derrida's beklemtoning van de veelduidigheid ('dissémination') van teksten op het eerste gezicht lijkt te sporen met de hermeneutische ontvankelijkheid voor polysemie, dan is het oogmerk daarbij toch

uiteindelijk radicaal tegengesteld: "l'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysemie*. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu 'en dernière instance' à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité" (M 392; vgl. D 294). De deconstructie is niet uit op het 'vouloir-dire', de bedoeling, de intentie, de zin, referentie of waarheid van een tekst. Een hermeneutiek die dat wel doet, zo merkt Derrida op in *La dissémination*, "essentialise le texte, le substantialise, l'immobilise" (D 389). De polysemie multipliceert en varieert betekenis binnen een horizon, waarbij verondersteld wordt dat geen breuk of afstand onoverkomelijk is en dat in laatste instantie alle betekenissen ontcijferd, openbaar en tegenwoordig zijn in een volledige rijkdom van de onderscheiden betekenislagen en fasen (Blans 1988, 219). Voortbouwend op het eerder gebruikte beeld van de horizon zouden we kunnen stellen dat Derrida, wanneer hij de disseminatie tegen de polysemie inzet, niet gericht is op een *horizonverbreding* (zoals bij Dilthey) of een *horizonver-smelting* (zoals in het geval van Gadamer), maar op een *horizonverstrooiing*.

Een dergelijke horizonverstrooiing is er ook op gericht de gewelddadigheid aan te tonen van iedere op eenheid gerichte interpretatie. In het in 1981 in Parijs gehouden 'debat' met Gadamer vraagt Derrida zich af of de hermeneutische 'goede wil' om te verstaan in werkelijkheid geen uitdrukking is van een 'wil tot macht' (in: Forget 1984, 57). In deze vraag klinkt niet alleen Nietzsches en Heideggers analyse van de verstrengeling van geweld en interpretatie door (vgl. § 5.1 van hoofdstuk 6 en noot 30 van dit hoofdstuk), maar evenzeer Heideggers duiding van het moderne zijnsverstaan als een 'planetair imperialisme' (zie § 2.1.3 van dit hoofdstuk). Volgens Derrida is dat wat in de hermeneutiek als 'goede wil' wordt gepresenteerd, in werkelijkheid dat "was Heidegger mit vollem Recht die Bestimmung des Seins des Seienden als Wille oder wollende Subjektivität nennt" (in: Forget 1984, 57).⁵³ De door de deconstructie blootgelegde disseminatie van betekenis kan - ook al staat zij in haar provocerende speelsheid dicht bij Nietzsche dan bij de Heidegger - in deze context dan ook begrepen worden als een poging om in navolging van Heidegger deze 'wollende Subjektivität' achter zich te laten en de ruimte te scheppen voor een "laisser venir l'aventure ou l'événement du tout autre" (Derrida 1987, 61). Voor de hermeneutiek lijkt in dit avontuur van het gebeuren van het 'volkomen andere' geen rol van betekenis meer weggelegd.

53. Op dit punt staat Derrida, hoewel er op andere punten belangrijke verschillen zijn, dicht bij Foucaults genealogische uitwerking van denkbbeelden van Nietzsche en Heidegger (vgl. De Mul 1987c en 1989c). Ofschoon dit thema bij Dilthey een minder geprononceerde plaats inneemt, vat Dilthey de 'Wirkungszusammenhang' behalve als een betekenissamenhang óók op als een hetero-geen veld van krachten (zie § 3.2.1 en noot 31 van hoofdstuk 7).

Derrida heeft in zijn geschriften tot op heden Diltheys hermeneutiek nergens expliciet bekritiseerd of gedeconstrueerd.⁵⁴ Hoewel Derrida's kritiek op de hermeneutiek veelal niet tegen specifieke representanten is gericht, lijkt hij toch vooral hedendaagse hermeneutici als Ricoeur en Gadamer op het oog te hebben.⁵⁵ De korte schets van Derrida's deconstructivisme en van zijn kritiek op de hermeneutiek wekt echter de indruk dat ook Dilthey in veel opzichten beantwoordt aan Derrida's 'vijandbeeld'. Diltheys hermeneutiek wordt immers gekenmerkt door een sterke gerichtheid op het verstaan van betekenis, waarbij hij dit verstaan lijkt op te vatten als een opnieuw tegenwoordig stellen van een oorspronkelijke betekenis van een beleving dankzij een interpretatie van de tekens waarmee deze beleving tot uitdrukking is gebracht. Verder wordt ook Diltheys hermeneutiek gedragen door een geloof in de referentiële functie van de discursieve taal (en andere tekensystemen) en kent hij een belangrijke rol toe aan het interpreterende individu. In deze paragraaf wil ik nagaan in hoeverre deze indruk juist is, en - voor zoverre dit het geval is - in hoeverre Derrida's argumenten tegen de hermeneutiek hout te snijden. Na een meer algemene bespreking van de onderscheiden doeleinden van hermeneutische en de deconstructieve interpretatie spits ik de geësceneerde confrontatie toe op drie thema's.

Wanneer Derrida opmerkt dat de hermeneutiek gericht is op het verstaan van de bedoeling, de intentie, de zin, referentie of waarheid van een tekst, dan heeft hij het ook in het geval van Dilthey bij het rechte eind. Voor Dilthey is deze gerichtheid overigens geen specifiek kenmerk van de hermeneutiek, maar is zij kenmerkend voor de hedendaagse mens: "Das von den Menschen gelebte Leben -

54. De enige plaats waar Dilthey meer dan terloops ter sprake komt in Derrida's teksten is bij mijn weten in "'Genèse et structure' et la phénoménologie", in *L'écriture et la différence*, in het kader van een analyse van de relatie tussen de structurele en de genetische benadering in Husserls fenomenologie (Derrida 1967, 237v.). Derrida gaat daar kort in op Husserls kritiek op het relativisme en scepticisme in Diltheys 'Weltanschauungsphilosophie' in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, waarbij hij laat zien hoe Husserl in weerwil van zijn felle kritiek op Diltheys 'Weltanschauungsphilosophie' toch een aantal inzichten van Dilthey heeft geïncorporeerd in zijn fenomenologie, waardoor de historicistische dreiging van een buiten-fenomenologisch tot een binnen-fenomenologisch probleem werd (vgl. hetgeen in § 1 van dit hoofdstuk werd opgemerkt over de taak die Husserl in *Philosophie als strenge Wissenschaft* voor de 'Weltanschauung' ziet weggelegd).
55. Met name in de genoemde kritiek op het begrip 'polysemie' in *La dissémination* lijkt de hermeneutiek van Ricoeur nog het meest te beantwoorden aan datgene wat Derrida bekritiseert (vgl. ook P 62). Met betrekking tot Gadamer lijkt eerder van belang wat in het hierboven genoemde debat met Gadamer niet is gezegd. In het Parijse 'debat' ontweek Derrida namelijk - wellicht om op enigszins brute wijze de grenzen van het dialogische uitgangspunt van Gadamer's hermeneutiek te demonstreren - een werkelijke dialoog met Gadamer's hermeneutiek doelbewust (Zie de neerslag van en de commentaren op dit debat in Forget 1984 en Michelfelder en Palmer 1989).

das zu verstehen ist der Wille der heutigen Menschen" (GS VIII, 78). Ook wanneer Derrida deze gerichtheid nader bepaalt als een streven naar toeëigening, dan lijkt mij dit in grote lijnen juist. Als zodanig staat het deconstructivistische streven naar ont-eigening radicaal tegenover het hermeneutische verlangen naar zin. Daar dient echter onmiddellijk aan te worden toegevoegd dat dit streven naar zin niet zozeer voortspruit uit de almachtsfantasieën van een zich soeverein wanend subject, maar integendeel uit een diepgaand besef van de eindigheid van het menselijk leven. Uitgangspunt van de hermeneutiek sinds Schleiermacher is het besef dat de eindige mens wordt gekenmerkt door een radicaal *tekort* aan betekenis, dat nooit volledig is op te vullen (vgl. § 2.3 van hoofdstuk 3). In de woorden van Frank: "Der Fehl einer natürlichen Bedeutung, die es ein für allezeit in seinem Wesen definierte, zwingt das Individuum auf die Bahn der Auslegung: Es muß seinen Sinn in jedem Augenblick neu entwerfen und wird die wechselnden Perspektiven, unter denen sich ihm sein eigenes und das Sein der Welt darbietet, niemals 'in ein identisches Denken auflösen und alle Differenzen beseitigen'" (SU 195, vgl. 166; de door Frank geciteerde zinsnede is van Schleiermacher, HL 411).

In de bespreking van Diltheys hermeneutiek en 'Weltanschauungslehre' zagen we dat Dilthey in deze nauw aansluit bij Schleiermacher. Het verstaan zou volgens Dilthey onnodig zijn wanneer de primaire stemming van de menselijke zijnswijze niet die van vreemheid zou zijn (vgkl. § 3.3.2 van hoofdstuk 7) en de wereldbeschouwingen van de mens zijn een antwoord op het nooit volledig te doorgronden raadsel - ambivalentie én toevalligheid - van het bestaan en de daaraan inherente dood (zie § 4.2 van hoofdstuk 7). De hermeneutiek kan als zodanig worden beschouwd als een antwoord op de principiële eindigheid van de mens (vgl. Marquard 1981, 119; zie ook § 3.1 van het volgende hoofdstuk). Het hermeneutisch verstaan is in dit perspectief bezien niet primair een uitstel van betekenis, zoals Derrida beweert, maar veeleer een uitstel van de volslagen zinloosheid, die - na de 'dood van God' - het leven van de moderne mens dreigend aanstaart (vgl. De Mul, RV 58-62; vgl. De Mul 1991c, 1992c en 1992d). Vanuit dit perspectief kan tegen Derrida worden ingebracht dat we de deconstructie niet nodig hebben om het onbeheersbare en onvermijdelijke verlies van zin te tonen, aangezien het leven en de daarmee nauw verstrengelde dood daar reeds in ruime mate in voorzien. Wanneer de deconstructivist onophoudelijk op het aambeeld van het zinverlies slaat, dan wordt hij onvermijdelijk van de diagnosticus van het hedendaagse nihilisme tot zijn academische symptoom (en in het slechtste geval - zoals bij veel van Derrida's adepten - tot zijn academische methode).

Tegen dit laatste zou men kunnen inbrengen dat Derrida niet bij het zinverlies blijft stilstaan, maar in laatste instantie toch uit is op een "*laisser venir l'aventure ou l'événement du tout autre*". Maar nog afgezien van het feit dat dit een bevestiging lijkt te zijn van Diltheys uitgangspunt dat het voor de eindige mens onmogelijk

lijk is in het volkomen zinverlies te leven, kan men zich afvragen of Derrida's hoop op het *volkomen andere*, dat volgens hem in navolging van Heidegger onder geen beding mag worden verwisseld met de God of de mens van de onto-theologie (Derrida 1987, 61), hem toch niet, opnieuw in navolging van Heidegger, doet terugzinken in een onvruchtbare transcendentie van de metafysische traditie (vgl. § 2.1.4 van dit hoofdstuk). Tegenover een dergelijke hoop op het volkomen andere plaatst Dilthey de bescheiden, want eindige hoop, althans het leven dat we leiden - en dat ons zonder uitzondering veel te lijden geeft - door de activiteit van het verstaan wat minder vreemd en afschrikwekkend te maken. Van een pretentie de totaliteit van de geschiedenis present te stellen is bij Dilthey - we wezen daar reeds op bij de bespreking van Gadamer's kritiek - geen sprake. Op de spaarzame plaatsen waar Dilthey spreekt van een soevereiniteit van het historisch bewustzijn, wordt deze soevereiniteit verbonden met een doorzien van de totalitaire illusies van de dogmatische metafysica (GS VII, 290-1; vgl. § 4.2.3 van hoofdstuk 7). Daarbij heeft Dilthey, zoals we opmerkten in § 4 van hoofdstuk 7, niet de pretentie dat het de mens gegeven zou zijn, zijn metafysisch bewustzijn volledig te doorbreken ten gunste van een volkomen andere ervaring. Net als bij Kant is het hoogst bereikbare voor de mens in te zien, dat de onvermijdelijke metafysische schijn (van een gegeven eenheid en betekenisvolheid) bedriegt. In deze staat Dilthey misschien toch niet zo ver van Derrida af. Zo merkt Groot in de inleiding tot zijn vertaling van *Marges de la philosophie* op dat de deconstructie het principe van de noodzakelijke illusie niet aantast, maar deze slechts zichtbaar maakt (Groot 1989, 20). Zoals we hierboven opmerkten is er bij Derrida overigens sprake van een zekere ambivalentie tussen deze ontnuchterende kritiek en zijn gesignaleerde verlangen naar het gebeuren van positieve betekenis. Ook Derrida geeft zo een eigen, ontologische variant te zien van de verstrikking in 'de aporieën van het historisme'.

Op basis van de voorafgaande overwegingen zou ik willen argumenteren dat Derrida's deconstructivisme geenszins noopt tot een verwerping van Dilthey's hermeneutiek, maar veeleer tot een nadere precisering van haar uitgangspunten. De waarde van Derrida's deconstructivisme is er met betrekking tot Dilthey vooral in gelegen dat het andere aspecten van diens hermeneutiek doet opvallen dan Heideggers en Gadamer's interpretatie ervan. Waar Heidegger en Gadamer, vanuit een voortgeschreden radikaliserende van de eindigheidsnotie vooral Dilthey's *theorie* van het verstaan tegen het licht hielden en haar vanwege de daarin nog onoverwonnen objectiviteits- en beheersingspretenties kritiseerden, nodigt Derrida's deconstructieve inzet ons uit de blik meer te richten op de *praktijk* van Dilthey's hermeneutiek. Dilthey's onvoltooide levensprojecten laten zien dat hij in de praktijk meer trouw is gebleven aan zijn notie van de onvoltooibaarheid van het verstaan. In zekere zin is de situatie precies omgekeerd als bij Gadamer. Waar

Gadamer in theorie de eindigheid van het verstaan verdedigt maar zich daar in praktijk niet altijd aan houdt, daar is Diltheys onbeheersbaar naar alle zijden uitdijende en onvoltooibare *Kritik der historischen Vernunft* - in weerwil van de "Durst nach gegenständliche Wahrheit" (GS VIII, 233) van haar auteur - een levend voorbeeld van de disseminatie. Of moeten we zeggen: een voorbeeld van de disseminatie die inherent is aan het leven?

Kan men er tot op zekere hoogte vrede mee hebben dat Diltheys hermeneutiek en Derrida's deconstructivisme als verschillende 'talen' naast elkaar blijven staan - een mogelijkheid waarin zowel Diltheys pluralistische 'Weltanschauungslehre' als Derrida's filosofie van de differentie voorzien - ten aanzien van enkele specifieke vraagstukken is een confrontatie onvermijdelijk. Ik zou deze confrontatie hier op de drie volgende, mijns inziens cruciale punten willen toespitsen: 1) de vraag naar de referentiële functie van het teken, 2) de rol van de individuele mens in het interpreteren, en 3) de mate van onbeslisbaarheid van de interpretatie. Daarbij knoop ik ten aanzien van het tweede en derde punt aan bij Franks scherpzinnige kritiek op Derrida, die - omdat hij zijn uitgangspunt heeft in de nauw met Dilthey verwante hermeneutiek van Schleiermacher - nauw aansluit bij mijn betoog.

Uitgangspunt van Diltheys hermeneutiek is dat de tekens van de taal (en van andere tekensystemen) een referentiële functie bezitten. Ze verwijzen naar de werkelijkheid buiten de taal. Door middel van het verstaan van de tekens komen we in contact met de historische wereld, met de ander, en ook met ons zelf. In de vorige paragraaf merkten we al op dat volgens Derrida het denkbeeld dat het mogelijk zou zijn door middel van het teken een zaak present te stellen een illusie is. Kenmerkend voor het teken is dat het de aanwezigheid van de referent voortdurend uitstelt. Dat betekent niet dat een teken niet verwijst, maar deze verwijzingen betreffen steeds de andere tekens van het systeem waarvan het deel uitmaakt. De tekendefinitie van De Saussure deconstruerend stelt Derrida dat ieder betekende ('signifié') op zijn beurt tot betekenaar ('signifiant') wordt, waardoor zich een verwijzingsspel ontvouwt dat nooit tot rust komt. Zo verstaan we, om een kernbegrip in de teksten van Dilthey als voorbeeld te nemen, het betekende 'leven' slechts voor zoverre het als betekenaar verwijst naar andere betekenden, zoals 'dood', 'organisme' etc. Dat impliceert dat Diltheys uitspraken over het leven nooit direct naar de werkelijkheid verwijzen, maar naar een "onafzienbare hoeveelheid andere teksten, die gezamenlijk onze voorstelling van de wereld, de werkelijkheid en het zijn vormen en veranderen" (Blans 1988, 215). Derrida speelt deze notie van de *intertekstualiteit* uit tegen het voor de metafysische traditie kenmerkende geloof in de mogelijkheid van een *transcendentale betekende* ('signifié transcendantal'), dat wil zeggen van een teken dat een betekenis in zichzelf zou bezitten en meer als betekenaar zou functioneren (P 30).

Lijkt deze opvatting nog in grote lijnen verenigbaar te zijn met het uitgangspunt van de hermeneutische cirkel, volgens welke we immers een deel slechts kunnen verstaan in de context van een naar de toekomst open geheel, de wegen van hermeneutiek en deconstructie gaan uit elkaar wanneer Derrida zover gaat te stellen dat de referent, het object van de interpretatie, slechts *een effect is van het differentiële tekensysteem*, dat wil zeggen van de 'différance' (P 40). Wanneer dit werkelijk het geval zou zijn, dan zou Diltheys pretentie in zijn teksten te komen tot een beter begrip van het leven *buiten de tekst* in zijn geheel als illusie moeten worden afgedaan. Het is echter de vraag of Derrida's opvatting dat de referent slechts een effect van de 'différance' is, in haar uiterste radicaliteit begrepen, niet uitloopt op een 'metafysica van de (inter)tekst' die geen recht kan doen aan het feit dat tekensystemen hun articulatie eerst ontvangen in de confrontatie met een werkelijkheid die op zijn minst niet volledig samenvalt met dit systeem. Oudemans vraagt zich mijns inziens terecht af: "Wordt een van de eindeloos veel mogelijke syntaxeis en semiologieën niet uiteindelijk gekozen vanwege de vruchtbaarheid ervan in de confrontatie met de werkelijkheid?" (Oudemans 1984, 189). Zelfs wanneer we geheel zouden instemmen met Derrida's opvatting dat tekens zich altijd in een (horizontale) verwijzingsrelatie met andere tekens bevinden en derhalve nooit een *absolute*, d.w.z. in zichzelf berustende (vertikale) verwijzing kunnen realiseren naar de werkelijkheid buiten deze verwijzingsrelaties, dan volgt daar geenszins dwingend uit dat er geen enkele reële verwijzing mogelijk zou zijn.⁵⁶ Aanknopend bij Diltheys opvatting van de historiciteit van het apriori zouden we kunnen zeggen dat de historisch en cultureel variabele taalstructuren zich altijd op een of andere wijze in de ervaring moeten "bewähren" (GS XIX, 11; zie § 2.2 van hoofdstuk 4).

Ook wanneer we ten aanzien van het vraagstuk van de referentie een ander standpunt innemen dan Derrida, kunnen we onderschrijven dat een absolute referentie onmogelijk is. In feite ligt dit ook reeds besloten in Diltheys uitspraak "individuum est ineffabile" (GS V, 330; vgl. § 3.4.3 van hoofdstuk 7). Een zuivere enkelvoudigheid is niet te denken en uit te spreken. In de voorafgaande reconstructie van Diltheys ontologie van het leven hebben we opgemerkt dat Dilthey het leven in zijn latere hermeneutiek niet langer opvatte als een 'object' dat op onmiddellijke wijze kan worden betekend, maar als een levende structuur die aanzet tot een oneindige uitleg. Het was ook om die reden dat Diltheys filosofie van het leven een "Philosophie des lebendigen Begriffs" is gebleven, die iedere definitieve vaststelling uitsluit (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 1 en § 2.3 van hoofdstuk 4). Maar het feit dat iedere uitspraak over het leven altijd opgenomen blijft in een

56. Ricoeur heeft in zijn kritische bespreking van Levi-Strauss' structuralistische analyse van mythen bovendien overtuigend geargumenteed dat geen enkele structurele analyse het referentiële aspect volledig kan elimineren (Ricoeur 1969, 59; vgl. De Mul 1986, 56-7).

oneindig spel van horizontale verwijzingen sluit niet uit dat in dit spel gaandeweg een beter begrip van dit leven 'zelf' kan ontstaan.

Een tweede punt van confrontatie tussen Diltheys hermeneutiek en Derrida's deconstructivisme hangt nauw met het voorafgaande samen en betreft de status van het 'subject'. Voor Derrida geldt dat het subject evenmin als de referent van het teken een grond in zichzelf bezit, maar beschouwd dient te worden als een semantisch effect van een differentieel systeem: "La subjectivité - comme l'objectivité - est un effet de différence, un effet inscrit dans un système de différence" (P 40). Dat betekent ook dat Derrida de opvatting van de taal (en andere teken-systemen) als een *expressie* van een subject afwijst als een *transcendentale illusie*: "La représentation du langage comme 'expression' n'est pas un préjugé accidentel, c'est une sorte de leurre structurel, ce que Kant aurait appelé une illusion transcendante" (P 45). Volgens Derrida wordt de vermeende 'innerlijkheid' die in het teken tot uitdrukking zou komen, in werkelijkheid voortgebracht door de tekst, aangezien alleen deze betekenis ('signifiant') is (P 46).

Het behoeft weinig betoog dat de acceptatie van deze these een radicale ondermijning van Diltheys ontologie van het leven zou impliceren, aangezien het individu, de psycho-fysische levenseenheid, voor Dilthey de "Urtatsache" van de geschiedenis is (GS V, 225; vgl. § 1.3 van hoofdstuk 1 en § 1.3 van hoofdstuk 4) en de geesteswetenschappen onder andere gericht zijn op het verstaan van de innerlijkheid van het individu (vgl. § 3.3.3 van hoofdstuk 7). Nu dienen hier wel de nodige nuanceringsen te worden aangebracht. In de eerste plaats hebben we in het voorafgaande meermalen opgemerkt dat Dilthey geen representatieve vertegenwoordiger is van het ontologisch subjectivisme, aangezien hij de psycho-fysische levenseenheid niet opvat als een geïsoleerd en als fundamenteel gedacht subject, maar als een "Kreuzungspunkt einer Mehrheit von Systemen" (GS I, 51). Maar hoewel het individu voor Dilthey altijd reeds in maatschappelijke en culturele - dus ook talige - systemen is opgenomen, stelt hij nadrukkelijk dat dit individu méér is dan een som van aan hem uiterlijke systeemwerkingen (GS I, 74; zie § 1.3 van hoofdstuk 4). Ook ten aanzien van de expressiviteits-these is een nuancering op haar plaats. Ofschoon Dilthey aanvankelijk in het 'Innewerden' een innerlijkheid meende te hebben gevonden die onmiddellijk present is aan zichzelf, hebben we gezien dat hij in zijn latere analyse van de structurele samenhang van beleving, uitdrukking (of expressie) en verstaan tot het inzicht kwam dat de beleving slechts adequaat kan worden verstaan wanneer zij in een uitdrukking 'tot staan' wordt gebracht. Wanneer Dilthey de uitdrukking scheppend noemt (GS VII, 220; vgl. § 3.2 van hoofdstuk 7), dan kan dit - in aansluiting bij Derrida - als volgt geïnterpreteerd worden: slechts door opgenomen te worden in een differentieel systeem van tekens worden bepaalde impliciete - want 'stomme' - relaties in de beleving gearticuleerd. Bijzonder gewelddadig of gezocht kan een dergelijke

interpretatie niet worden genoemd, aangezien ook bij Dilthey de expressie slechts kan worden verstaan in de context van een (in de tijd oneindig uitbreidbaar en derhalve nooit volledig bepaalbaar) geheel.

Deze nuanceringen nemen niet weg dat er een fundamenteel verschil blijft bestaan tussen de opvattingen van Dilthey en Derrida. Voor Dilthey blijft er een instantie buiten het systeem, die actief inwerkt op het systeem en die het proces van betekening ('significance') mogelijk maakt. Manfred Frank heeft erop gewezen dat zonder de vooronderstelling van een dergelijke individuele instantie betekenis en betekenisverandering ondenkbaar zijn: "Ich meine also, daß aus dem Satz, *ohne* *différance* gebe es keine Bedeutungen und auch keine Bedeutungsveränderung, nicht schon folgt, dass Bedeutungen allein *durch* sprachliche Differentialität entstehen. Die sprachliche Differentialität - der sprachliche Code, die Konvention - bildet die *conditio*, ohne welche nicht gesprochen und nicht verstanden werden könnte. Aber die Instanz, die bewirkt, *daß* jeweils Sinn geschaffen und verstanden werden kann, ist die Subjektivität als Individualität" (Frank 1984, 518). "Nur das individuelle Selbstbewußtsein erklärt, was Derrida beständig ... in Anspruch nimmt: daß jede Wiederholung eines Zeichens dessen Sinn tangiert, transformiert oder auch einfach konserviert; das diese Iteration aber in keinem Fall als eine anonyme Vollstreckung der Forderungen eines Codes oder als die Permanenz eines 'type' begriffen werden kann. Diesem hermeneutischen Konservatismus hat schon Schleiermacher leidenschaftlich widersprochen" (SU 201).

Ook Derrida moet volgens Frank onvermijdelijk een beroep doen op een instantie die het vermogen tot herhaling ('*iterabilité*') in het werk stelt, maar in zijn krampachtige poging de metafysica van de subjectiviteit te vermijden wordt dit 'vermogen', dat zich nimmer restloos laat inschrijven in het systeem, in het spel van de '*différance*' gelegd. En het is opmerkelijk dat Derrida, wanneer hij het beeld van het enten ('greffer') aanwendt om de productiviteit van dit spel aan te duiden, teruggrijpt op een vitalistische 'metafoor'. Volgens Frank komt Derrida's subjectfobie voort uit het feit dat hij - we kunnen hieraan toevoegen: in navolging van Heidegger - geen onderscheid maakt tussen het alomvattende en alles vertegenwoordigende subject van de metafysische traditie waarvan Hegel het hoogtepunt vormde, en het type individualiteit zoals dat bijvoorbeeld door Schleiermacher en Dilthey is begrepen. Hierboven wees ik er met Frank al op dat het individu gekenmerkt wordt door een essentieel tekort aan betekenis, waardoor het aangewezen is op interpretatie. Terwijl subjectiviteit - het transcendentale subject van Kant is hiervan een paradigmatisch voorbeeld - niet in tegenstelling tot de algemeenheid staat, maar er juist de belichaming van is, wordt individualiteit bovendien opgevat als datgene wat nooit uit het algemene kan worden afgeleid

of onder een algemeen begrip kan worden begrepen.⁵⁷

Het is nu dankzij de onherleidbare individualiteit van het tekengebruik dat het systeem geen tijdloos geheel is, maar aan veranderingen onderhevig: "Denn jedes Verständnis ist produktiv: es verschiebt die Bedeutungsgrenzen der Zeichen im Akt der Interpretationsstiftung, und das Ausmaß dieser Verschiebung ist - seiner Individualität halber - niemals systematisch, also mit Hilfe einer Konvention kontrollierbar (SU 196). In die zin kan ook het re-productieve aspect van ieder verstaan worden begrepen. Dit re-produceren moet niet begrepen worden als een op identieke wijze opnieuw tegenwoordig stellen van een unieke betekenis, maar verwijst naar de noodzaak van een *herhaling van het produktieve ontwerp van individuele zin*. "In diesem Sinne ist Verstehen re-productiv: Nachvollzug nicht der ehemaligen Bedeutung, sondern des Sinnentwurfs, der die alte Bedeutung im Entwurf einer neuen des-aktualisiert, ent-gegenwärtigt und irremediabel aufspaltet" (Frank 1984, 557). Frank stelt dat de differerende werking van Derrida's 'différance' in werkelijkheid gezocht moet worden in het individuele: "Es is nicht 'ursprünglich' die *différance*, sondern das *élément individuel*, welches die Zeichensynthese daran hindert, mit sich selbst in einer überzeitlichen Präsenz zusammenzufallen" (Frank 1984, 555-6).

De voorafgaande argumentatie met betrekking tot de onvermijdelijkheid van de vooronderstelling van een referentiële functie van het teken en een creatieve individualiteit werpt ook een ander licht op het probleem van de onbeslisbaarheid van betekenis. Wanneer daaronder verstaan wordt dat op structurele gronden - het altijd opgenomen zijn in een nooit eindigend verwijzingsspel - en op individuele gronden - de onherleidbare verschillen in levenservaring, historische en culturele context van de interpret - de betekenis van een teken nooit volledig is vast te stellen en derhalve altijd slechts voorlopig is, dan kunnen we ook op basis van Diltheys hermeneutiek volledig instemmen met hetgeen Derrida zegt. Wordt er echter bedoeld, en Derrida lijkt soms naar deze interpretatie over te hellen, dat betekenissen op grond van de 'différance' in principe niet kunnen worden bepaald, dan wordt een standpunt ingenomen dat door de alledaagse communicatieve ervaring wordt weerlegd (vgl. Frank 1984, 565). De onvoorspelbare creativiteit van de individuele interpretatie maakt weliswaar dat het interpretatieproces nooit volledig onder controle is te houden, maar de radicale eindigheid van de individuele interpretaties draagt er anderzijds zorg voor dat van de onmetelijke hoeveelheid mogelijke verwijzingsrelaties slechts een beperkt aantal hun neerslag vinden in het systeem. Het is dankzij deze eindigheid dat er toch steeds sprake is van een continuïteit, dat wil zeggen van een samengaan van identiteit en differentie (Frank

57. Daarom kan het individuele nooit worden gelijkgesteld met het bijzondere, aangezien dit uit het algemene kan worden afgeleid. Zie § 2.3.3 van hoofdstuk 3.

1984, 537).⁵⁸ Dat wij toegang tot uitspraken uit het verleden hebben, komt omdat er naast voortdurende verandering ook steeds sprake is van een zekere identiteit en eenheid. Hoewel deze eenheid van betekenis niet blijvend is, kan zij wel oorspronkelijk worden genoemd, omdat zij - telkens opnieuw - ontspringt in de daarvoor uiteindelijk onmisbare individuele ervaring.

Met dit pleidooi voor de notie van de individualiteit sluit ik de geënceneerde discussie tussen Dilthey en Derrida af. Ook hier geldt dat er niet meer werd beoogd dan het geven van een aanzet tot een meer indringende dialoog. In de context van de onderhavige reconstructie van Diltheys ontologie van het leven wilde ik in dit hoofdstuk slechts een aantal fingerwijzingen geven voor een mogelijke 'verstrooiing' van Diltheys denken in de huidige filosofische discussie.

58. Frank wijst er op dat ook Derrida gedwongen is een "identité minimale d'une marque restante" aan te nemen, omdat anders betekenis als zodanig onmogelijk zou worden (Frank 1984, 549).

Aan het eind gekomen van de interpretatie van Diltheys hermeneutiek van het leven wil ik stilstaan bij de vraag naar haar actualiteit. In feite heeft deze vraag de reconstructie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* van meet af aan begeleid, zij het dat zij eerst in de bespreking van de kritiek van meer recente filosofen als Heidegger, Gadamer en Derrida expliciet op de voorgrond trad. In dit hoofdstuk wil ik de voorgaande bevindingen met betrekking tot Diltheys actualiteit afsluitend hernemen en op enkele punten nog nader toelichten aan de hand van drie thema's, die in zijn ontologie van het leven een niet altijd even opvallende maar desniettemin cruciale rol spelen. Deze nauw samenhangende thema's, die in het voorgaande reeds meer of minder uitvoerig aan de orde zijn gesteld, zijn de *ambivalentie*, de *toevalligheid* en de *eindigheid* van het menselijk leven.

Wanneer gevraagd wordt naar de actualiteit van Diltheys hermeneutiek, dan is de vraag in hoeverre deze ons in staat stelt *het leven dat wij hier en nu leven* te begrijpen en ons er op zinvolle wijze in te oriënteren. In deze studie is duidelijk geworden dat we noch over dit 'wij' noch over dit 'hier en nu' in louter algemene termen kunnen spreken. Dat ik de reconstructie van Diltheys ontologie van het leven afsluitend herneem aan de hand van de thema's ambivalentie, toevalligheid en eindigheid zegt ook iets over de specifieke ervaringshorizon van waaruit Dilthey in deze studie is ondervraagd (vgl. § 3.4.2 van hoofdstuk 7). Het betreft de horizon van een burger van een laat twintigste-eeuwse Europese democratie, die geboren werd in de periode van de wederopbouw na de Tweede Wereldoorlog en opgroeide in vrede, een grote mate van vrijheid en een steeds grotere materiële welvaart; van een door de massamedia geïnformeerde auteur die zich bewust is van zijn even bevoorrechte als toevallige plaats in een wereld waarin jaarlijks miljoenen kinderen en volwassenen sterven als gevolg van ondervoeding, ziekten, oorlog en marteling; van een consument ook, die zich - met ambivalente gevoelens - vaak door dezelfde media laat 'verstrooien', wanneer het bewustzijn van het leed en de toevalligheid daarvan te intens dreigt te worden; van een intellectueel die gezien heeft hoe de meta-verhalen van marxistische en communistische politici en intellectuelen zijn stukgelopen op de grauwe realiteit van het leven in het voormalige 'Oostblok' en op het terroristisch geweld van

haar extremistische aanhangers in het Westerse democratiën; van een handelend persoon, die zich genoopt ziet voortdurend praktische beslissingen te nemen, maar die van dichtbij heeft gezien hoe de politieke bevlogenheid uit de jaren zestig en zeventig is vervangen door een niet zelden frivool cynisme en een esthetisistische vlucht in de besloten wereld van de kunst (vgl. De Mul, RV 19v., 106-10, 171v.); van een realist, die de 'reëel bestaande' democratie als de minst slechte bestuursvorm beschouwt, maar zijn ambivalente gevoelens niet kan onderdrukken, wanneer hij opmerkt hoe weinig zij vermag tegen het geweld van het kapitalistisch-technologisch systeem dat zich tot in de verste uithoeken van onze planeet uitstrekt, de natuur uitput en de culturele verscheidenheid teniet doet; van een mens, die door de ecologische catastrofe die zich om hem heen voltrekt niet alleen geconfronteerd wordt met de eindigheid van de 'natuurlijke reserves' en van de 'bio-diversiteit' van de aarde, maar vooral ook met de eindigheid van de menselijke kennis, verantwoordelijkheid en draagkracht (vgl. De Mul 1990b en 1991d).

De ervaringshorizon van de auteur - het samenspel van vooronderstellingen ten aanzien van de talrijke aspecten van het leven en de wereld - heeft ongetwijfeld het een en ander gemeen met die van de tijds- en plaatsgenoten die zijn boek lezen. Andere kenmerken van zijn levens- wereldbeschouwing zal hij wellicht slechts delen met hen die bijvoorbeeld zijn maatschappelijke achtergrond, gespecialiseerde opleiding, leeftijd ('generatie') of sexe delen. Weer andere kenmerken vloeien voort uit zijn persoonlijke levensgeschiedenis en zijn strikt individueel (vgl. § 4 van hoofdstuk 5). Tezamen vormen ze de horizon die in deze studie in dialoog treedt met die van de *Kritik der historischen Vernunft*. Maar hoewel iedere reconstructie wordt geleid door de vragen die bij de interpretatie leven, zouden de thema's ambivalentie, toevalligheid en eindigheid zich niet zo duidelijk kunnen opdringen, als ze niet ook in de KhV een belangrijke rol zouden spelen. Ze doen dit op twee manieren. Enerzijds heeft Dilthey ieder van drie thema's op een meer of minder uitvoerige wijze tot onderwerp gemaakt van zijn filosofische bezinning. Anderzijds kan worden vastgesteld dat ook Diltheys filosoferen zelf door ambivalentie, toevalligheid en eindigheid wordt gekenmerkt. Dat hoeft niet te verwonderen. Wanneer met recht wordt geargumenteed dat het menselijk leven en zijn producten steeds door een fundamentele ambivalentie, toevalligheid en eindigheid worden gekenmerkt, dan ontkomt ook de filosofische bezinning die tot dit inzicht leidt daar niet aan.

Alvorens nader op de genoemde drie thema's in te gaan, zal in § 1 van dit hoofdstuk eerst worden teruggerepen op de eerdere karakterisering van Diltheys hermeneutiek als een *transcendentiaal-historische levensfilosofie* (vgl. § 2.3 van hoofdstuk 4). Op basis van de sindsdien afgelegde weg zal ik trachten deze karakterisering nog wat nader te preciseren. Tegen deze achtergrond zullen in § 2 de bevindingen van de voorgaande hoofdstukken ten aanzien van de drie genoemde

thema's telkens op deze beide niveaus van het leven en van de wijsgerige bezinning van Dilthey daarop worden samengevat en in hun onderlinge samenhang worden toegelicht. In § 2.1 wordt achtereenvolgens ingegaan op de ambivalenties die uit Diltheys KhV spreken en op Diltheys opvatting van de ambivalentie in het menselijk leven. In § 2.2 wordt vervolgens de toevalligheid van Diltheys filosofische project en de toevalligheid van het menselijk leven aan de orde gesteld. In aansluiting daarop zal nader worden ingegaan op het narratieve karakter van het menselijk leven en de implicaties daarvan voor het geesteswetenschappelijk verstaan en - in een korte uitweiding over Dilthey en Kundera - de romankunst. In § 2.3 wordt de eindigheid van Diltheys levenswerk en van het leven besproken. In § 3, wordt dit hoofdstuk afgesloten met enkele concluderende opmerkingen over de hermeneutiek, die zowel het onderwerp als de methode van de voorgaande reconstructie heeft uitgemaakt. Nadat de *zin* van de hermeneutiek in het licht van de drie thema's is samengevat (§ 3.1), zullen tenslotte de verschillende vormen waarin zij in de hedendaagse filosofische discussie optreedt, als ook de wijze waarop deze zich tot elkaar verhouden, nog eenmaal kort de revue passeren.

1 Hermeneutiek als transcendentaal-historische levensfilosofie

In de reconstructie van de *Kritik der historischen Vernunft* heb ik mij laten leiden door de in deze titel geïmpliceerde en door Dilthey zelf herhaaldelijk uitgesproken verwantschap met Kants transcendentiaalfilosofie (vgl. § 4 van hoofdstuk 1). Zoals we hebben gezien vormde de kantiaanse kritiek (d.w.z. analyse, rechtvaardiging en begrenzing) van de menselijke kennis het uitgangspunt voor Diltheys kritiek van de historische rede. Dilthey deelt met Kant de immanente benadering van dit vraagstuk; de mogelijkhedenvoorwaarden van de kennis worden door hem net als Kant in de mens zelf gezocht. In hoofdstuk 4 werd duidelijk dat Dilthey geen slaafs navolger van Kant is geweest, maar diens transcendentale project aan twee fundamentele herzieningen heeft onderworpen. Waar Kant de mogelijkhedenvoorwaarden van de kennis in de zuivere rede meende te kunnen vinden, richt Dilthey zijn aandacht op de categoriale structuren van het (aan het subject-object onderscheid voorafgaande) *leven*. En waar Kant de categoriale structuur van de kennis opvatte als een tijdloos apriori, onderstreept Dilthey het *historische* karakter van de transcendentale structuren van de ervaring.

In § 2.3 van hoofdstuk 4 werd besloten vanwege deze beide revisies Diltheys filosofie aan te duiden als een *transcendentaal-historische levensfilosofie*. Deze titel laat zowel de overeenkomsten als de verschillen met Kants transcendentiaalfilosofie uitkomen. Dilthey blijft in zijn KhV trouw aan Kants transcendentale vraagstelling in de zin dat ook hij terugvraagt van de empirische objecten in

natuur en cultuur naar de voorwaarden van de mogelijkheid van hun verschijnen (vgl. De Boer 1989, 176). De transcendente analyse, door Dilthey met de term 'Selbstbesinnung' aangeduid, is echter niet gericht op de definiëring van onveranderlijke structuren, maar op een uitleg van zich in de geschiedenis ontwikkelende levenscategorieën. In de hoofdstukken 5 en 7 hebben we vervolgens gezien dat de zich in de tijd ontwikkelende categoriale ervaringsstructuur geen totaalstructuur is, die, zoals in het geval het 'a priori historique' van Foucault, door alle mensen in een bepaald tijdvak wordt gedeeld, maar een *ervaringshorizon* die in belangrijke mate afhankelijk is van de individuele ontwikkelingsgeschiedenis van de mens. Zoals in de inleiding van dit hoofdstuk werd betoogd, vindt dit ook zijn neerslag in de onderhavige reconstructie van Dilthey. Ook deze vormt een interpretatie, die voor een niet onbelangrijk deel door individuele ervaringshorizon van de auteur wordt bepaald. Maar voor zover de auteur met zijn lezers een gemeenschappelijke historische 'Lebensform' deelt, dat wil zeggen deel uitmaakt van dezelfde maatschappelijke organisatie en van dezelfde culturele systemen, tekent deze individualiteit zich af tegen een gedeelde achtergrond (vgl. § 2.1 van hoofdstuk 4). Ieder verstaan, zo leerden we in het voorgaande, speelt zich steeds af in het spanningsveld tussen het vreemde en het vertrouwde (vgl. § 3.3.3 van hoofdstuk 7).

Een belangrijke implicatie van Diltheys revisie van Kants vraagstelling, waarvan de betekenis eerst na de bespreking van Heideggers analyse van de zijnsvraag ten volle duidelijk is geworden, is de verschuiving van een kentheoretische naar een ontologische vraagstelling. Daarmee onderscheidt Dilthey, zoals we hebben gezien, zich overigens minder van Kant - bij wie de ontologische dimensie immers ook nadrukkelijk op de voorgrond treedt (zie § 5.2 van hoofdstuk 2) - dan van neo-kantianen als Windelband en Rickert. Diltheys vraagstelling is, ondanks de soms nog sterk kentheoretisch georiënteerde terminologie waarin zij onder invloed van het neo-kantianisme is verrat, primair gericht op een analyse van de specifieke zijnswijze van het menselijke leven. Deze ontologische gerichtheid noopte Dilthey tot een confrontatie met de objectivistische en subjectivistische ontologieën die in de traditie van de westerse metafysica zijn ontwikkeld (zie § 4 van hoofdstuk 7). We zagen dat Dilthey ook met betrekking tot deze negatieve taak van zijn ontologische fundering aanknoopt bij Kant. Zijn kritiek op de metafysica is evenmin als die van Kant (en na hem, die van Heidegger en Derrida) erop gericht de metafysica af te schaffen, omdat dit op grond van de 'eeuwigheid' van het metafysisch bewustzijn van de mens onmogelijk is, maar wil uitsluitend de transcendente schijn ontmaskeren die het gevolg is van een onkritisch gebruik van begrippen die aan het leven zijn ontleend. Hij radicaliseert Kants kritiek, omdat hij aantoonde dat ook diens beroep op een 'tijdloos' transcendentiaal subject nog schatplichtig blijft aan metafysisch subjectivisme, dat sinds Descartes een dominante plaats in de moderne, westerse filosofie heeft ingenomen.

2 *Ambivalentie, toevalligheid en eindigheid*

Wanneer we Diltheys kritiek op Kant opvatten als een radicalisering, dan wordt daarmee ook tot uitdrukking gebracht dat Dilthey, zelfs daar waar hij Kants filosofie aan een fundamentele revisie onderwerpt, sporen volgt die door Kant zelf zijn uitgezet. Dat laat zich goed illustreren aan de hand van de drie thema's die ik hier afsluitend wil hernemen. In de reconstructie van de ontwikkeling van de *Kritik der historischen Vernunft* zijn we herhaaldelijk gestoten op de thema's ambivalentie, toevalligheid en eindigheid. In de bespreking van Kants filosofie werd duidelijk dat deze thema's ook daarin reeds een cruciale - zij het wat minder opvallende - rol spelen.

2. 1 *Ambivalentie*

In hoofdstuk 1 merkten we op dat Diltheys filosofie kan worden beschouwd als een 'filosofie van de ambivalentie' in de betekenis die daaraan door Van Nierop is gegeven, dat wil zeggen als een filosofie die oog heeft voor "de werkelijk bestaande tweespalt die zich in de wereld, in ons bestaan en dus ook in onze reflexie op en interpretatie van beide voordoet" (Van Nierop 1989, 11; vgl. § 2.3 van hoofdstuk 1). Met Van Nierop wees ik erop dat deze ambivalentie nauw verwant is met Kants opvatting van de 'noodzakelijke illusie' van de metafysica. Volgens Kant zijn de transcendentale ideeën immers, ofschoon ze niet verwijzen naar iets in de realiteit, onontbeerlijk, omdat zij het verstandsgebruik tot een systematische eenheid brengen. Ze maken het ons mogelijk het geheel van de mogelijke ervaring te begrijpen, waar in de ervaring onvermijdelijk slechts een deel is gegeven (zie § 2.4 van hoofdstuk 2). De ambivalentie van de transcendentale ideeën is erin gelegen dat we ze niet anders kunnen opvatten dan *alsof* ze naar iets in de realiteit verwijzen. Diltheys KhV wordt niet alleen gedragen door een besef van de ambivalentie van dergelijke begrippen, maar verkeert - als metafysica - zelf ook onvermijdelijk in ambivalentie. We staan om te beginnen stil bij de ambivalenties die zich in Diltheys reflectie op en interpretatie van wereld en leven voordoen.

2.1.1 *De ambivalenties in Diltheys filosofie*

In de voorgaande hoofdstukken zijn we op verschillende spanningsmomenten in Diltheys filosofie gestoten. Zo hebben we opgemerkt dat in de *Kritik der historischen Vernunft* een welhaast positivistisch verlangen naar objectieve kennis ge-

paard gaat met een romantische ophemeling van de kunst, dat een diep inzicht in de relativiteit van alle kennis gekoppeld wordt aan een soms bijna desperate hoop op een overwinning van deze relativiteit, en dat de opvatting dat de menselijke natuur in alle tijden dezelfde is tegenover de opvatting wordt geplaatst dat slechts de geschiedenis kan leren wie de mens is. Eveneens ambivalent lijkt de KhV te zijn ten aanzien van de gebruikelijke scheiding tussen transcendente en empirische vraagstukken, tussen kentheoretische en ontologische vragen en tussen feitelijke en normatieve kwesties. Verder hebben we stilgestaan bij de gelijkwaardigheid van de psychologische en de hermeneutische invalshoek van de KhV. Ook uit Diltheys verhouding tot andere filosofen spreekt vrijwel steeds een sterke ambivalentie. Zo zagen we dat Hegel, Nietzsche en Husserl door Dilthey zowel hartstochtelijk worden geprezen als scherp bekritiseerd. Ofschoon de genoemde spanningsmomenten ten dele teruggevoerd kunnen worden - en in de reconstructie ook de facto werden teruggevoerd (zie bijvoorbeeld § 2.3 van hoofdstuk 4 en § 4 van hoofdstuk 5) - op een gebrek aan consequent redeneren, bleek een belangrijk deel van de gesignaleerde ambivalenties niet zozeer te wijten te zijn aan denkfouten, maar gelegen te zijn in de zaak van het denken: het leven zelf.

Ten aanzien van deze onvermijdelijke ambivalenties geldt dat we Dilthey onrecht zouden aandoen, wanneer we hem op één pool van de tegenstellingen zouden proberen vast te pinnen. Wanneer we de secundaire literatuur overzien, dan zien we echter dat een dergelijke reductie eerder regel dan uitzondering is. Dilthey wordt dan al naar gelang van het perspectief (en de daaraan gekoppelde sympathie) van de interpreter gereduceerd tot een positivist of een romanticus; tot een relativist of een absolutist; tot een historicist of een anti-historist; tot een transcendentiaalfilosoof of een empirist; tot een psycholoog of een hermeneuticus; tot een hegeliaan of tot een anti-hegeliaan, etcetera. Teneinde Diltheys denken recht te doen, heb ik in de voorafgaande reconstructie in alle gevallen waarin de tegenspraken niet weggenomen kunnen worden door één van de andere door Van Nierop genoemde strategieën, getracht de ambivalentie *als* ambivalentie te tonen, in plaats van haar met geweld trachten weg te nemen.¹

Wanneer we de onvermijdbare tegenspraken terugblikkend overzien, lijken ze te kunnen worden teruggevoerd op twee meer fundamentele ambivalenties. In de eerste plaats lijken veel van de genoemde ambivalenties hun grond te hebben in het feit dat Dilthey in zijn KhV *in gelijke mate* recht wil doen aan de *theoretische*, de *praktische* en de *esthetische* opvatting van het leven. Ofschoon deze verschillende invalshoeken in veel opzichten complementair zijn, werd in de

1. Dat ik ten aanzien van de ambivalentie tussen de kennistheoretische en de ontologische invalshoek de laatste meer op de voorgrond heb laten treden, was bedoeld om enig tegengewicht te bieden tegen de kennistheoretische invalshoek, die in een belangrijk deel van Dilthey-receptie domineert.

reconstructie duidelijk - in het bijzonder de vergelijking met de primair praktisch georiënteerde hermeneutiek van Gadamer bleek instructief - dat ze in andere opzichten in een spanningsvolle relatie tot elkaar staan. Dat Dilthey dit beseft, komt op pregnante wijze tot uitdrukking in zijn leer van de wereldbeschouwingen, waarin wordt geargumenteed dat de drie typen wereldbeschouwingen, die hun uitgangspunt respectievelijk hebben in de kennis, de wil en het gevoel, ieder slechts één aspect van het meerzijdige leven belichten, waardoor de waarheid omtrent het leven onvermijdelijk een gebroken waarheid is (vgl. § 4.2.2 van hoofdstuk 7). Diltheys poging om ondanks zijn sterke affiniteit met de esthetische wereldbeschouwing aan alle drie de invalshoeken in gelijke mate recht te doen, mondt om die reden onvermijdelijk uit in een 'gebroken' filosofie. Deze onvermijdelijke gebrokenheid maakt volgens Dilthey, dat een alomvattende filosofie van het leven een illusie is: "Das Leben ist nicht nur lückenhaft in unserer Erfahrung gegeben, sondern es ist mehrseitig, Gegensätze treten an ihm auf, welche unser Denken über dasselbe hervorrufen, und bei dem Versuch, sie in Begriffen zusammenzudenken, werden diese Gegensätze zu Widersprüchen" (GS VIII, 147; vgl. 69; zie ook § 3.2 hierna).

Liever dan de manifeste gebrokenheid op te vatten als een zwakte van Diltheys levensfilosofie zou ik haar willen beschouwen als een pleidooi voor een filosofisch pluralisme. Diltheys leer van de wereldbeschouwingen waarschuwt tegen iedere vorm van filosofie die op absolutistische wijze pretendeert de waarheid in pacht te hebben. Tegen dergelijke pretenties heeft Dilthey van meet af aan de "grenzenlose Vieldeutigkeit des geschichtlichen Stoffes" (GS I, 374) verdedigd. Marquard heeft erop gewezen dat de relatieve voorrang die Dilthey geeft aan de esthetische benadering in dit verband niet zonder betekenis is. De 'literarisering' van de hermeneutiek dient volgens Marquard begrepen te worden als een antwoord op de traditionele theologische hermeneutiek, die pretendeerde een eenduidige uitleg te kunnen geven aan de 'absolute tekst' van de bijbel (vgl. noot 17 van hoofdstuk 3). Volgens Marquard lagen dergelijke pretenties mede ten grondslag aan de grote confessionele oorlogen die Europa in het verleden hebben geteisterd: "Wenn - in Bezug auf den heiligen Text - zwei Ausleger kontrovers behaupten: ich habe recht; mein Textverständnis ist die Wahrheit, und zwar - heilsnotwendig - so und nichts anders: dann gibt es im Extremfall Hauen und Stechen und Töten. Genau auf diese Situation antwortet die Hermeneutik mit ihrer Verwandlung zur pluralisierenden d.h. literarischen durch die Frage: läßt sich dieser Text nicht doch auch noch anders verstehen und - falls das nicht reicht - noch einmal anders und immer wieder anders? Sie entschärft so - potentiell tödliche - Auslegungskontroversen, indem sie das rechthaberische Textverständnis in das konzilient interpretierende verwandelt: in ein Text- und Lebensäußerungsverständnis, das - notfalls ad libitum - mit sich reden läßt; und wer mit sich reden

läßt, schlägt möglicherweise nicht mehr tot" (Marquard 1984, 136-7). De term 'levensfilosofie' is zo gezien niet alleen een filosofie die het leven thematiseert, maar krijgt tevens de connotatie van een filosofie die het leven tegen de dood verdedigt. Het oneindige gesprek dat Diltheys hermeneutiek ons voorspiegelt - een gesprek dat vanwege de vooronderstelde onverenigbaarheid van wereldbeschouwingen de consensusdwang als laatste criterium afwijst - kan in die zin worden beschouwd als een antwoord op de culturele crisis die Dilthey aanzette tot zijn *Kritik der historischen Vernunft*.

Behalve de onderkenning van de onherleidbare meerzijdigheid van het leven doorkruist nog een andere fundamentele ambivalentie de eerder genoemde tegenstellingen in Diltheys werk. Veel van de ambivalenties worden namelijk gekenmerkt door een dubbelzinnige houding ten opzichte van de historiciteit en de eindigheid van het leven. Deze fundamentele ambivalentie kwam reeds in hoofdstuk 4 aan de orde, toen wij wezen op de spanning die in Diltheys project bestaat tussen de geclaimde algemeenheid van de transcendentale uitgangspunten en het inzicht in de fundamentele historiciteit van iedere wijsgerige reflectie (vgl. § 2.3 aldaar). Zowel in zijn theoretische en zijn praktische als in zijn esthetische benadering van het leven is Dilthey verdeeld tussen de affirmatie van deze historiciteit en het verlangen naar de overwinning van de onvermijdelijke consequenties ervan. Diltheys theoretische reflectie is verdeeld tussen de affirmatie van een kentheoretisch relativisme en het verlangen dit relativisme te overstijgen. De affirmatie van de eindigheid van het menselijke handelen gaat gepaard met een hoop op overwinning van de crisis die hij in de westerse cultuur ontwaart. En de nadruk die Dilthey legt op de esthetische contemplatie van de eindigheid van het leven verhindert hem niet tegelijkertijd zijn hoop te vestigen op een esthetische overwinning van deze eindigheid.

Nu merkten we in het voorgaande hoofdstuk op, dat de spanning tussen de affirmatie van de eindigheid en de hoop deze eindigheid te overwinnen zich niet alleen aftekent in de filosofie van Dilthey, maar ook in die van Heidegger, Gadamer en Derrida. Zij dient daarom wellicht niet alleen te worden beschouwd als een individuele eigenaardigheid van Dilthey, maar ook als een indicatie van de ambivalentie die inherent is aan de menselijke zelfbezinning in het tijdvak van het historisch bewustzijn.

2.1.2 De ambivalentie van het leven

In het voorgaande merkten we op dat Foucault in *Les mots et les choses* de stelling verdedigt dat de moderne episteme (historisch apriori), die in Kants filosofie zijn beslag krijgt, wordt gekenmerkt door een fundamentele ambivalentie met

betrekking tot de menselijke eindigheid (zie § 5.2 van hoofdstuk 2 en de excursie in hoofdstuk 4). Volgens Foucault brengt Kants subtiële poging de mogelijkheden-voorwaarden van de kennis in de *eindigheid* van de mens te funderen steeds noodzakelijk een bedreiging van deze mogelijkheden-voorwaarden met zich mee. Als mogelijkheden-voorwaarde van iedere mogelijke ervaringskennis wordt de menselijke eindigheid geaffirmeerd, en tegelijkertijd wordt deze eindigheid, vanwege haar bedreigende karakter, ontkend. Er ontwikkelen zich in het moderne denken een aantal strategieën om de eindigheid als beperking (het positieve) en de eindigheid als mogelijkheden-voorwaarde van de kennis (het fundamentele) met elkaar te verzoenen. Telkens wordt daarbij gepoogd tegelijkertijd de identiteit én het verschil van deze beide aspecten van de eindigheid te denken (MC 326v.).

Wanneer bijvoorbeeld - om me tot de eerste van de drie door Foucault genoemde strategieën te beperken - na Kant de strikte scheiding tussen het transcendente en het empirische wegvalt, dan ontwikkelt zich enerzijds een positivistische strategie om het transcendente te funderen in het empirische, hetgeen onvermijdelijk leidt tot verschillende vormen van reductionisme en naturalisme; en anderzijds ontstaat er een idealistische strategie, die het empirische opneemt in het transcendente, hetgeen onvermijdelijk uitloopt in een of andere aprioristische eschatologie (vgl. de §§ 2.1 en 2.2 van hoofdstuk 3). Volgens Foucault behoren beide strategieën, hoe verschillend zij oppervlakkig bezien ook mogen lijken, tot dezelfde archeologische formatie. Ze roepen elkaar op en wisselen elkaar af: ze zijn een indicatie voor het aporetische karakter van de analytica van de eindigheid. Ook de fenomenologische analyse van de 'beleving', die door Foucault aan de hand van het werk van Merleau-Ponty wordt geanalyseerd, is volgens hem onvermijdelijk van een gemengd empirisch-transcendentiaal karakter. Foucault sluit zich hier - 'bien étonnés de se trouver ensemble' - aan bij Gadamer's kritiek dat Diltheys fenomenologie verstrikt is geraakt in de aporieën van het historisme (vgl. § 2.3 van hoofdstuk 7). Maar terwijl Gadamer de oplossing van deze aporie zoekt in een radicalisering van de notie van de eindigheid, lijkt Foucault veeleer de hierboven genoemde strategie van de ambivalentie te kiezen, wanneer hij stelt dat deze aporie binnen de moderne episteme niet kan worden opgelost.²

2. Het is in dit verband tekenend dat ook Foucault's archeologische methode niet aan de 'doublures' ontkomt die hij aan de moderne episteme toeschrijft. Foucault's archeologische beschrijving van de opeenvolgende historische apriori's - de Renaissance, de klassieke episteme en de moderne episteme - kan worden beschouwd als een geradicaliseerde fenomenologische beschrijving, waarin niet alleen de referentie tussen haakjes wordt geplaatst, maar ook de betekenis (Foucault 1969, 100). Foucault pretendeert enkel de regels te beschrijven die de verschillende epistemes kenmerken. Dreyfus en Rabinow hebben echter opgemerkt dat in Foucault's analyse deze regels niet alleen het positieve resultaat vormen van de archeologische beschrijving, maar daarin tevens worden gerepresenteerd als de mogelijkheden-voorwaarde van de kennis (Dreyfus en Rabinow 1983, 92).

Ook Dilthey zelf is de mening toegedaan dat het moderne, historische denken wordt gekenmerkt door een fundamentele ambivalentie ten aanzien van de menselijke eindigheid en historiciteit: "Der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, daß er, was er schafft, aus dem Fluß der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller. Hierin liegt der ewige Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein ... Dieser Widerspruch ist das eigenste still getragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie" (GS V, 364; vgl. Nietzsches analyse van het historisch bewustzijn, die in § 5.2 van hoofdstuk 6 werd besproken). Anders dan Foucault, die - niet zonder nostalgie terugblikkend naar de klassieke episteme van de representatie, die in zijn visie minder ambivalent was dan de moderne - ervan uitgaat dat het mogelijk is dat deze ambivalentie in een nieuw (post-modern?) episteme zal worden overwonnen, is Dilthey van mening dat de genoemde ambivalentie niet een uitsluitend modern fenomeen is, maar een 'eeuwige tegenspraak' van het leven tot uitdrukking brengt. Het metafysisch bewustzijn dat de mens aanzet tot de schepping van 'eeuwige waarheden' is in de visie van Dilthey een bewustzijn zonder hetwelke de mens niet kan leven. Het menselijke leven is in principe verdeeld tussen zijn eindigheid en zijn metafysische hoop op de oneindigheid.³

Wat nu de moderne tijd, het tijdvak waarin het metafysisch bewustzijn zich bewust wordt van zijn historiciteit, onderscheidt van de voorafgaande periode en tot een tragisch tijdvak maakt, is dat de eeuwige tegenspraak tussen de menselijke eindigheid en het menselijke verlangen naar eeuwigheid, die in de metafysische traditie werd toegedekt door de metafysische hoop dit verlangen te kunnen bevredigen, nu in het volle daglicht treedt. De menselijke eindigheid wordt eerst nu tot een *tragische* levenservaring. De verdeeldheid tussen wanhoop en hoop dringt zich nu ten volle op aan de filosofische bezinning: "Dieser Knäuel von quälenden, von entzückenden Fragen, von intellektueller Lust und von Schmerzen der Insuffizienz, der Widersprüche: das ist das Rätsel des Lebens: der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie. Nicht das Rätsel der Welt, dieses ist schon die Eine gegenständliche Hälfte dieses dunklen Knäuels von Fragen, vielmehr eben das Antlitz dieses Lebens selber, mit den Augen, die, bald verlangend in die Welt blickend, bald still kontemplativ oder träumerisch über sie hinaus, mit dem Mund, der bald lacht, bald zuckt und leidet: diese Sphinx mit dem animalischen Leib und dem Menschenantlitz" (GS VIII, 140; vgl. GS VI, 287).

3. Deze opvatting van de menselijke verdeeldheid maakt Dilthey tot een representant van wat ik elders het romantische mensbeeld heb genoemd. Zie De Mul, RV 27-31.

2.2 Toevalligheid

Het ambivalente karakter van het leven komt duidelijk tot uitdrukking in de levensuitingen. Zij hebben geen eenduidige betekenis, maar laten zich tot in het oneindige telkens anders uitleggen, afhankelijk van de ervaringshorizon van de interpreter (vgl. § 3.4.3 van hoofdstuk 7). In die zin is de ambivalentie van het leven nauw verbonden met wat Derrida thematiseert als de onbeslisbaarheid van betekenis. In de bespreking van Derrida's deconstructivisme in het vorige hoofdstuk merkten we echter op dat deze notie van de onbeslisbaarheid in het dagelijkse leven niet het laatste woord heeft. De onbeslisbaarheid van betekenis verhindert immers niet dat we in ons verstaan en handelen voortdurend gedwongen zijn beslissingen te nemen. Daarbij kunnen onze interpretaties zich niet aan de confrontatie met de werkelijkheid onttrekken. Ze moeten zich, zoals Dilthey opmerkt, in belangrijke mate voegen naar de 'massieve objectiviteit' van de levensuitingen. Dat neemt niet weg dat er bij het interpreteren wel een zekere speelruimte bestaat. Welke interpretatie op een bepaald moment binnen deze speelruimte wordt gerealiseerd is echter in sterke mate toevallig.

In de bespreking van Kants transcendentiaalfilosofie zijn we reeds gestoten op het toeval. We merkten op dat het toeval een marginale, doch cruciale rol speelt in de transcendentiaalfilosofie. Aanknappend bij hetgeen daar reeds werd opgemerkt wil ik betogen dat dit in nog sterkere mate geldt voor Diltheys hermeneutiek van het leven. Ik zal eerst een moment stilstaan bij de toevalligheid van Diltheys filosofie, alvorens in te gaan op de wijze waarop Dilthey het toeval in zijn filosofie heeft gethematiseerd.

2.2.1 De toevalligheid van Diltheys filosofie

Ons leven hangt van toevalligheden aan elkaar. Dat geldt niet in de laatste plaats ook voor de weg die een denker gaat. De ontwikkeling van een filosofie kan niet louter worden begrepen als een met ijzeren consequentie zich voltrekkende gedachtengang. In de schets van Diltheys leven in hoofdstuk 1 merkte ik bijvoorbeeld op dat de interesse in de filosofie van Kant en Schleiermacher die zich bij Dilthey ontwikkelde, en die hem mede inspireerde tot zijn *Kritik der historischen Vernunft*, in feite toevallig was. In een brief aan zijn vriend Scherer uit mei 1870 schrijft Dilthey hoe hij in 1849 als middelbare scholier voor het eerst op 'zijn' denkweg was gezet door Kants *Logik*, "da ich sie zufällig unter meines Vaters Büchern fand" (J 281, curs. JdM). En in een brief aan zijn broer Karl uit 1856 merkt hij hierover op: "Es giebt auch Sprünge mitten in den regelmäßigen Entwicklungen des Geistes, und ich erinnere mich noch deutlich, wie ich im jetzigen

Speisekammerchen die alte kantische Logik, die ich in irgend einem Winkel gefunden hatte [sic], verschlang, und wie mir da zum erstmal das Streben zu wissen, um des Wissen selbst willen, aufging, das seitdem nicht in mir geruht hat und so Gott will in mir nicht mehr verlöschen soll" (J 36). Ook zijn interesse in Schleiermacher werd min of meer toevallig gewekt doordat zijn Heidelbergse filosofiedocent Kuno Fischer daar colleges over gaf. Ook het niet minder toevallige, door de plotselinge dood van Schleiermachers schoonzoon ingegeven verzoek de brieven van Schleiermacher uit te geven, droeg er aan bij dat Schleiermachers filosofie in de ontwikkeling van de KhV zo'n belangrijke rol zou gaan spelen. De uiteindelijke vorm die het eerste deel van deze kritiek - de *Einleitung* uit 1883 - kreeg, kan evenmin los worden gezien van de toevallige omstandigheid dat Dilthey in 1882, nadat Fischer en Sigwart de prestigieuze voormalige leerstoel van Hegel hadden geweigerd, op zeer korte termijn "die Unterlage einer systematischen Leistung" nodig had om voor deze leerstoel in aanmerking te komen (zie § 1.7 van hoofdstuk 1). En moet ook het feit dat Dilthey reeds in zijn Baselse jaren (1867-69) door zijn zwager Usener werd gewezen op de toen nog volstrekt onbekende Nietzsche niet in hoge mate toevallig worden genoemd (zie de excursie over Nietzsche en Dilthey in hoofdstuk 1)?

Aan deze voorbeelden zouden we vele kunnen toevoegen. Steeds zijn het toevallige, uitwendige factoren die de ontwikkeling van de KhV sturen. Dat betekent vanzelfsprekend niet dat deze ontwikkeling geheel te herleiden zou zijn tot de heterogene krachten die er op inwerkten. We merkten met Dilthey op dat de verworven psychische samenhang door een groeiende immanente teleologie wordt gekenmerkt, die nieuwe ervaringen op een specifieke wijze reguleert (vgl. § 2.2 van hoofdstuk 5). Het individu gaat nooit volledig op in de verschillende cultuursystemen, waarvan het het kruispunt vormt (zie § 1.3 van hoofdstuk 4). Daarom is het niet in tegenspraak met de toevalligheid van Diltheys denkweg, wanneer Heidegger over Dilthey opmerkt: "Er schwankte oft, hatte Zeiten, wo er seine eigene Arbeit rein im Sinne der ganz anders gerichteten traditionellen Philosophie seiner Zeit sah. Aber immer wieder brach bei ihm der elementare Instinkt seiner eigenen Fragestellung durch" (GA 20, 20). Bovendien is juist het individuele karakter van de vraagstelling in belangrijke mate afhankelijk van het toeval. Zo is bijvoorbeeld het karakter dat we hebben, en dat volgens Fichtes beroemde uitspraak bepalend is voor welke filosofie men kiest, iets dat ons overkomt (zie § 1 van hoofdstuk 1). Diltheys romantische inborst, vermengd met een faustische "Durst nach gegenständlicher Wahrheit" (GS VIII, 233), die zijn filosofie haar richting gaf binnen de hem toegewezen historische speelruimte, is niet minder toevallig dan die historische speelruimte zelf.

Nu zou men de vraag kunnen stellen of deze toevalligheden niet van secundair belang zijn bij de bepaling van de waarheid van een filosofie. Er wordt

immers wel beweerd dat we de 'context of justification' steeds strikt dienen te scheiden van de (toevallige) 'context of discovery'. In het licht van Diltheys opvatting van de menselijke ontwikkeling is dat echter onhoudbaar. De rechtvaardiging speelt zich immers steeds af in de argumentatieve ruimte die door de contingente ervaring wordt ontsloten (zie § 2.2 van hoofdstuk 4). Ook de uiteenzetting van de 'Weltanschauungslehre' maakte duidelijk dat filosofische theorieën - op straffe van een illusoire metafysische verabsolutering - niet kunnen worden losgemaakt van de toevallige levenssamenhang waarin ze zijn ontstaan. Omdat dit inzicht een gevolg is van Diltheys radicalisering van de transcendentale vraagstelling en cruciaal is voor een goed begrip van zijn filosofie, is het nuttig er nog wat langer bij stil te staan.

2.2.2 De toevalligheid van het leven

In hoofdstuk 2 merkten we op dat Kant in zijn kritiek van de rede telkenmale stuit op het blinde toeval ofwel de contingentie. Het waarom en het waartoe van de wereld is binnen de transcendentiaalfilosofie niet beantwoordbaar. Binnen het kader van de verstandelijke kennis wordt de contingentie van de wereld weliswaar beteugeld door de causale relaties die in deze kennis op de natuur worden gedrukt, maar dat wij als mensen veroordeeld zijn te oordelen volgens de apriorische vormen en categorieën die ons kenvermogen kenmerken, is evenzeer toevallig als het bestaan van de dingen in het algemeen.⁴ Bovendien kan de logische noodzakelijkheid en algemeengeldigheid van de categorieën zich slechts indirect vestigen, namelijk door hun betrekking "auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" (KrV B765; zie § 4.4 van hoofdstuk 2). Bij Dilthey wordt de opvatting van de toevalligheid van onze ervaringskaders nog verder geradicaliseerd. Dat is in de eerste plaats het geval omdat Dilthey anders dan Kant ervan uit gaat dat het apriori geen tijdloos apriori is, maar een ervaringskader dat aan historische verandering onderhevig is. Dat impliceert een fundamentele radicalisering van de notie van de toevalligheid van de menselijke ervaring. Riedel vat deze radicalisering van Kants opvatting als volgt samen: "Wenn das Zufällige von der uns möglichen Erfahrung unabtrennbar ist, dann gibt es keine universale Wissenschaft vom Sein. In welcher Weise gibt es aber dann das Zufällige? Nach Kant über die Kategorie, die es erst nachträglich, im Licht des Möglichen, von logischer Notwendigkeit und Denkbarkeit, gewähren läßt. Das Zufällige wird charakterisiert als etwas, was nicht logisch notwendig, nicht begrifflich faßbar, nicht

4. Daarom zijn in de optiek van Kant ook de wetten die door de natuurwetenschap worden ontdekt, in laatste instantie toevallig, zij het dat we aan deze toevalligheid niets kunnen doen (vgl. Marquard 1986, 129).

allgemeingültig ist. Für Dilthey charakterisiert es das Wirkliche selbst, als etwas, was *unvergleichbar einmalig* oder *individuell* ist. Mit diesem Charakter des Wirklichen, seiner Einmaligkeit oder Individualität, radikalisiert sich das Grundproblem der Philosophie" (Riedel 1985, 189).

Voor Dilthey is met andere woorden het toevallige geen negatieve notie, die tegenover de logische noodzakelijkheid staat, maar het ontologische *factum* bij uitstek. Het toevallige, dat wil zeggen onvergelykbaar eenmalige of individuele, is niet de uitzondering op de regel, maar de wijze waarop de wereld 'is': "Das Geheimnis der Welt ist offenbar, es ist, positiv ausgedrückt, Individualität, unzerlegbar und unauflösbar. Diese erstreckt sich auch in die Geschichte" (GS XVIII, 197). Voor het verstandelijk kennen is deze wereld van het individueel-toevallige niet te vatten. Dilthey grijpt hier, net als Kant, naar de metafoor van de afgrond: "Diese Weltseele ist ein Abgrund von Individualität ... *Es gibt keine Zersetzung der Welt in Begriffe*" (GS XVIII, 198-9). Dat maakt dat de ervaring van het individuele nooit herleid kan worden tot een algemene categorie van de ervaring. Algemene begrippen en wetten kunnen niets anders zijn dan "Generalisationen eines Positiven" (GS XVIII, 199). Riedel spreekt in dat verband van Diltheys "Theorem von der Heterogenität der Erfahrung" (Riedel 1985, 189-90). Dit theorema maakt het onderscheid tussen de 'context of discovery' en de 'context of justification' tot een relatieve onderscheiding. De betekenis van een in de geesteswetenschappen uitgesproken algemeen begrip - bijvoorbeeld het begrip 'democratie' - kan niet worden losgemaakt van de toevallige ervaring die er aan ten grondslag ligt. We kunnen ons zelfs afvragen of dit niet ook geldt voor natuurwetenschappelijke begrippen. Relativiteitstheorie en quantummechanica hebben ons geleerd dat ook hier de geformuleerde wetmatigheden niet kunnen worden losgezien van het (onvermijdelijk eindige) veld van ervaring waarin zij worden 'ontdekt'.

Voor het menselijke leven geldt onverkort: "Nie werden wir mit dem fertig, was wir Zufall nennen: was bedeutsam für unser Leben wurde als herrlich oder furchtbar, scheint immer durch die Tür des Zufalls einzutreten" (GS VII, 74). Meer in het algemeen wordt het leven volgens Dilthey gekenmerkt door een "geheimnisvolle Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter" (idem). Deze 'ontologie van het toeval' staat in scherpe tegenstelling tot de metafysische traditie, die wordt gedomineerd door de strijd *tegen* het toeval. In hoofdstuk 3 citeerden we Hegels uitspraak dat "die philosophische Betrachtung keine andere Absicht [hat], als das Zufällige zu entfernen" (Hegel 1955, 29). Op het vlak van de geschiedbeschouwing leidt Diltheys apologie voor het "Einmalige, Zufällige und Momentane" (GS VII, 3) tot een scherpe kritiek op de eschatologische pretenties van Hegel, waarin het toevallige in de theorie wordt opgeofferd aan de noodzake-

lijkheid, en het individuele aan het algemene begrip (vgl. § 1.4 van hoofdstuk 4).⁵ De kernvraag voor de ontologie is bij hem niet langer hoe het toeval binnen het raamwerk van de noodzakelijkheid mogelijk is, maar hoe orde en noodzakelijkheid mogelijk zijn binnen het raamwerk van het chaotische toeval. Het toeval wordt aldus niet langer opgevat als de mislukte noodzaak, maar de noodzaak wordt veeleer begrepen als het gelukte toeval (zie noot 22 van hoofdstuk 2; vgl. Marquard 1986, 118-9).

2.2.3 Toeval, narrativiteit en de zin van de verhalende geesteswetenschappen

Wanneer de historisch-maatschappelijke wereld door Dilthey wordt opgevat als een contingente wereld en het verloop van ons leven als iets dat in belangrijke mate door het toeval wordt bepaald, dan komt daarin tot uitdrukking dat ons leven en onze levensloop weliswaar mogelijk zijn, want feitelijk gerealiseerd, maar geenszins noodzakelijk. In dit licht wil ik hier Diltheys narratieve opvatting van de menselijke ontwikkeling nogmaals in herinnering roepen. In § 2 van hoofdstuk 5 merkten we op, dat Diltheys opvatting van de menselijke ontwikkeling zich nadrukkelijk onderscheidt van mechanistische en organistische ontwikkelingsmodellen, doordat Dilthey de ontwikkeling niet (primair) beschouwt als het resultaat van causale wetmatigheden of functionele relaties, maar als een temporele betekenissamenhang, die door de zich in de tijd ontwikkelende mens scheppend wordt gearticuleerd. De ontwikkeling die het individu (en a fortiori een groep van individuen) doormaakt is principieel onvoorspelbaar. Net als in het geval van een verhaal kunnen we het vervolg en de afloop ervan niet anticiperen. Dit is niet zozeer het gevolg van de onvoorspelbaarheid van het menselijk gedrag - de verworven psychische samenhang fungeert immers in toenemende mate als een mogelijkheden uitsluitende structuur (GS V, 217-8) - als wel van het onvoorzienbare toeval dat de mens overkomt: "Denk aan een uitvinder die bezig is met een nieuwe vinding, of een schrijver die zijn verhaal een onverwachte wending wil geven. De vinding, het vervolg van een verhaal, kan dan achteraf worden verklaard uit de situatie die het probleem opriep, de kennis en de fantasie waarover schrijver en uitvinder beschikten, en de wensen die zij hadden ten aanzien van de oplossing, maar dat wil nog niet zeggen dat je vanuit die situatie, die kennis en die wensen de oplossing had kunnen voorspellen. Al was het alleen maar omdat het toeval - een combinatie van onderdelen op de tafel van de uitvinder, een

5. Ook bij Nietzsche en Heidegger gaat de kritiek op de traditionele metafysica overigens gepaard met een rehabilitatie van het toeval (zie RV 208-215). Met betrekking tot Heidegger dient echter te worden opgemerkt dat zijn inzicht in de 'toevalligheid van het zijn' wordt beteugeld door de notie van het 'Geschick des Seins' (zie § 2.1.4 van hoofdstuk 8).

incident dat bij de schrijver voor de deur plaatsheeft - altijd een rol speelt en pas achteraf kan worden verdiskonteerd" (Van Zetten 1982, 50). De toevalligheid van het verdere verloop is met andere woorden wezenlijk voor het verhaal. Een verhaal is geen reeks gebeurtenissen die door een causale noodzakelijkheid worden verbonden, maar eerder het tegendeel: een voortdurende doorbreking van het geïntendeerde handelingsverloop door het toeval. Juist in deze inherente toevalligheid van het verhaal ligt de onvoorspelbaarheid ervan: "Eine Geschichte ist eine Wahl, in die etwas Zufälliges - etwas Schicksalszufälliges - einbricht: darum kann man Geschichten nicht planen, sondern muß sie erzählen" (Marquard 1986, 129).

Aangezien ieder individu en ook ieder van de door Dilthey onderscheiden 'logische subjecten' zijn eigen verhaal heeft, opgebouwd uit vele meer of minder toevallige nevenintriges, bestaat de historisch-maatschappelijke wereld uit een onoverzichtelijke veelheid van verhalen. Ook hier komt de tegenstelling met de hegeliaanse - en in zekere zin ook de heideggeriaanse - eschatologie duidelijk tot uitdrukking (zie § 2.1.4 van hoofdstuk 8; vgl. Rorty 1992, 31). In plaats van een monolithisch meta-verhaal ontsluit Diltheys hermeneutiek de onherleidbare veelheid en toevalligheid van de levensverhalen. Eerst in het licht van deze opvatting van de geschiedenis kan de grote betekenis die Dilthey toekent aan de verhalende geesteswetenschappen ten volle worden begrepen. Ik wil deze meervoudige betekenis toelichten naar haar theoretische, haar praktische en haar esthetische aspect.

(1) Door hun ontvankelijkheid voor de "Verschiedenheit von individuellen Einheiten" in de geschiedenis zijn de verhalende geesteswetenschappen in de eerste plaats in *theoretisch* opzicht in staat een getrouwer beeld van de pluralistische historische werkelijkheid te schetsen dan de menswetenschappen die (met meer of minder succes) deductief-nomologische en functionalistische verklaringsmodellen aanwenden in de studie van mens, maatschappij en cultuur. Anders dan deze modellen, die in het teken staan van de metafysische "oorlog tegen het toeval" (Barthes 1964, 217; zie RV 185v.), maken de geesteswetenschappelijke verhalen ons ontvankelijk voor het individueel-toevallige dat kenmerkend is voor de menselijke levensloop (vgl. GS V, 271). In § 1.3 van hoofdstuk 1 merkten we op dat Dilthey in dat kader het belang onderstreept van de historische biografie. Niet alleen omdat in de biografie het individu, de "Urtatsache aller Geschichte" (GS V, 225) centraal staat, maar ook omdat de biografie als geen ander geesteswetenschappelijk genre het leven toont "in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter" (GS VII, 74). In dit licht kunnen we ook Diltheys uitspraak dat de biografie het meest filosofische genre van de geschiedeniswetenschap is, begrijpen (GS V, 225).

(2) Ook de *praktische* taak die Dilthey aan de geesteswetenschappen toeschrijft kan tegen de achtergrond van het toevallige van het menselijk bestaan worden begrepen. Daartoe is het van belang twee soorten toeval te onderscheiden

(Marquard 1986, 128). Enerzijds zijn er de noodlottige toevalligheden waaraan wij niets kunnen veranderen. Dat ik in Nederland geboren ben in de tweede helft van de twintigste eeuw als de persoon die ik feitelijk ben, is een toeval dat ik slechts in zijn ondoorgroondelijke raadselachtingheid kan contempleren, maar waaraan ik niets kan veranderen. Ook het gegeven dat ik op een bepaald moment zal sterven is een aan het menselijk bestaan inherent 'toeval' dat zich geheel aan mijn macht onttrekt. Anderzijds zijn er tal van toevalligheden die de keuze niet uitsluiten, maar die veeleer juist het gevolg zijn van onze keuzes. Dat ik zondagmiddag met mijn dochtertje een theatervoorstelling heb bijgewoond, is toevallig in de zin dat ik ook had kunnen besluiten haar thuis een boek voor te lezen, een boswandeling te maken of vrienden te bezoeken. Ook de keuze die ik ooit heb gemaakt om filosofie te gaan studeren in plaats van scheikunde, de beslissing om op deze en niet op die politieke partij te stemmen, of een bepaalde vriendschap aan te gaan zijn voorbeelden van toevalligheden die zich niet (of ten minste niet geheel) buiten mijn wil om afspelen. Een niet onbelangrijk deel van ons leven staat in het teken van deze door onze keuzes bepaalde toevalligheden. Door binnen de ons toegemeten speelruimte uit de verschillende mogelijkheden te kiezen verliest de gekozen mogelijkheid iets van haar onrustbarende toevalligheid en wordt zij een deel van ons zelf: "Door iets te willen geven we de relatie aan tussen een neiging en onszelf. Niet langer is daarna datgene wat eruit voortkomt iets wat ons louter toevallig overkomt. Het is iets waar we zelf in zijn gemoeid. De contingentie ervan verliest zijn onrustbarend karakter en het gebeuren wordt deel van ons: gewild. Iets willen betekent niet: het van zijn contingentie beroven. Het betekent: met de zaak ook de contingentie aanvaarden. Op deze manier wordt ook de contingentie deel van mij. De aard van de contingentie verandert daardoor echter wel van karakter. De toevalligheid van iets dat ik gewild heb is niet meer iets dat mij overkomt en waarnaar ik mij schikken moet. Het is een toevalligheid die ik ben" (Vuyk 1990, 180, 184-5).

Van een keuze kan slechts sprake zijn wanneer er iets te kiezen valt, dat wil zeggen wanneer we ten minste verschillende mogelijkheden kunnen verbeelden. Nu merkten we eerder op dat volgens Dilthey de verworven psychische constellatie onze handelingsruimte in toenemende mate beperkt: "In dem erworbenen seelischen Zusammenhang ist die Vergangenheit siegreich und schließt sich von neuen Wirklichkeiten ab, die Erinnerungen regieren" (GS V, 217-8). Het praktische belang van de verhalende geesteswetenschappen is er niet alleen in gelegen dat zij ons een oriëntatie bieden ten aanzien van de onmetelijke veelheid van gebeurtenissen, maar ook dat zij ons daarbij met mogelijkheden confronteren, die niet in onze eigen verbeelding zouden zijn opgekomen. In § 3.3.3 van hoofdstuk 7 merkten we op dat de historische narratio in deze nauw verwant is aan de kunst. Zowel het nabeleven ('Nacherleben') van de levensloop van historische

personen als die van fictieve personages in een roman of film confronteert ons met nieuwe levensmogelijkheden: "Und in diesem Nacherleben liegt nun ein bedeutender Teil des Erwerbs geistiger Dinge, den wir dem Geschichtsschreiber und dem Dichter verdanken. Der Lebensverlauf vollzieht an jedem Menschen eine beständige Determination, in welcher die in ihm liegenden Möglichkeiten eingeschränkt werden. Die Gestaltung seines Wesens bestimmt immer jedem seine Fortentwicklung. Kurz, er erfährt immer, mag er nun die Festlegung seiner Lage oder die Form seines erworbenen Lebenszusammenhangs in Betracht ziehen, daß der Umkreis neuer Ausblicke in das Leben und innerer Wendungen des persönlichen Daseins ein eingegrenzter ist. Das Verstehen öffnet ihm nun ein weites Reich von Möglichkeiten, die in der Determination seines wirklichen Lebens nicht vorhanden sind" (GS VII, 215).⁶

(3) Met de hier aangeduide verwantschap tussen geesteswetenschappelijke en artistieke verhalen is ook het *esthetische* aspect van de geesteswetenschappen aangestipt. In § 1.4 van hoofdstuk 4 merkten we op dat Dilthey met Droysen en Nietzsche van mening is dat de geschiedschrijving altijd een esthetische component heeft. Deze kan nader worden bepaald als *reflecterende verbeeldingskracht* in de betekenis die daar door Kant aan is gegeven (vgl. § 4.2 en 4.4 van hoofdstuk 2). De kracht van de goede geschiedschrijving ligt er in de eerste plaats in dat zij, zonder de toevalligheid en eenmaligheid van de individuele gebeurtenis op te offeren aan het algemene, in het bijzondere een algemeenheid aanschouwt: "Die Stellung der Geschichtsschreibung in diesem Zusammenhang, zwischen der Sammlung der Tatsachen und der Ausscheidung des Gleichartigen aus ihnen in einer einzelnen Theorie, war in ihrer selbständigen Bedeutung nachdrücklich hervorgehoben. Sie war uns eine Kunst, weil in ihr, wie in der Phantasie des Künstlers selber, *das Allgemeine in dem Besonderen angeschaut*, noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert und für sich dargestellt wird, was erst in der

6. "Die darstellende Kunst erweitert den engen Umkreis von Erleben, in den jeder von uns eingeschlossen ist, sie hebt den in dunklem und heftigem Innerwerden enthaltenen Zusammenhang des Lebens in die helle, leichte Sphäre des Nachbildens, sie zeigt das Leben, wie es in mächtigeren auffassenden Vermögen, als die unseren sind, sich abspiegelt, und sie rückt es in eine Ferne vom dem Zusammenhang unseres eignen Handelns, durch welchen wir ihm gegenüber in einen freien Zustand geraten (Schillers Vergleich der Kunst mit dem Spiel). So erweitert sich der Horizont unseres Daseins durch die Schöpfungen vieler großen Genies, die sich einander ergänzen, in das Unermeßliche" (GS V, 276). "So entsteht in jedem von uns sein Verständnis der Lebenswirklichkeit durch das Zusammenwirken von Lebenserfahrung, darstellender Kunst und wissenschaftlichem Denken, das uns von überall her beeinflußt. Die Menschenwelt, welche wir in der Lebenserfahrung besitzen, wird uns durch Kunst, Historie und abstrakte Wissenschaften zu gesteigertem Bewußtsein gebracht. Das Leben eines jeden von uns nach seinen tiefsten Bezügen vermag nur in dieser Atmosphäre von bildender Kunst, Darstellung, Dichtung, Geschichtsschreibung und wissenschaftlichem Denken sich auszuatmen, zu wachsen und sich zu gestalten" (GS V, 275).

Theorie geschiedt" (GS I, 40, curs. JdM). Kenmerkend voor de reflecterende verbeelding is voorts, zoals we in hoofdstuk 2 opmerkten, dat de in de verbeelding uitgesproken algemeenheid en eenheid niet is gegeven, maar in de reflectie aan de ervaring wordt 'toegedicht'. In deze reflecterende verbeelding wordt de geschiedenis opgevat als een doelmatig geheel. In de reflecterende verbeelding wordt een reeks toevallige gebeurtenissen tot een gestructureerde samenhang gebracht (vgl. Vuyk 1990, 188-9). Slechts hierdoor worden deze gebeurtenissen tot een verhaal, tot *onze* geschiedenis, zonder dat zij daardoor overigens - zoals we hierboven opmerkten - hun toevalligheid geheel zouden verliezen.

Willen we de betekenis bepalen, die de reflecterende verbeelding in Diltheys filosofie heeft, dan is het noodzakelijk Kants theorie van het reflecterende oordeel en Diltheys interpretatie daarvan in zijn descriptief-psychologische geschriften en zijn latere hermeneutische geschriften in herinnering te roepen. In de §§ 4.2 en 4.3 van hoofdstuk 2 heb ik geargumenteed dat er in Kants filosofie een nauwe verbinding bestaat tussen het subjectief-reflecterende (d.w.z. esthetische) en het objectief-reflecterende (d.w.z. teleologische) oordeel. De doelmatigheid die in de beide typen van het reflecterende oordeel wordt uitgesproken heeft geen betrekking op de objecten van het oordeel, maar dient de mens ter oriëntatie in de wereld. De reflexieve Ideeën zijn uitsluitend *heuristische principes*. Produkten van de natuur of geschiedenis worden in het reflecterende oordeel 'künstlich' opgevat *alsof* ze doelmatig zijn ten behoeve van de mens (in het esthetische oordeel) of op zichzelf (in het teleologische oordeel). Beide typen van het reflecterende oordeel onderscheiden zich vervolgens van het bepalende oordeel doordat ze aan het bijzondere een algemene betekenis geven. Ook stemmen ze overeen in de aanspraak die ze maken op intersubjectieve geldigheid. Tenslotte speelt in beide typen van het reflecterende oordeel de produktieve verbeelding een doorslaggevende rol. Dankzij de verbeelding wordt de wereld ontdaan van haar afgrondelijke toevalligheid en voorgesteld als iets dat ruimte biedt voor de realisatie van redelijke doeleinden. Het belangrijkste verschil tussen de beide typen is gelegen in het feit dat het esthetische oordeel een *smaakoordeel* is dat door gevoelens van lust en onlust wordt geveld en *constitutief* is met betrekking tot deze gevoelens, terwijl het teleologisch oordeel een *begrippelijk* oordeel is, dat uitsluitend *regulatief* door het kenvermogen wordt aangewend.

In zijn descriptief-psychologische geschriften knoopt Dilthey met het begrip van de doelmatigheid van de psychische structuursamenhang nauw aan bij Kants theorie van het reflecterende oordeel (zie § 2 van hoofdstuk 5 en § 3.1 van hoofdstuk 6). De psychische structuursamenhang wordt door Dilthey opgevat als een *subjectief-immanente doelmatigheid* ('subjektiv immanente Zweckmäßigkeit'), die *uitsluitend* wordt ervaren in de gevoelens van lust en onlust (GS V, 207). Er is hier met andere woorden sprake van een *smaakoordeel* dat *constitutief* is voor de

innerlijke ervaring. Slechts doordat de psychische samenhang in de reflectie als doelmatig wordt beleefd, staat deze samenhang feitelijke ontwikkeling toe: "Diesen von innen bestimmten Zusammenhang im Lebensverlauf, der den rastlosen Fortgang zu Veränderungen bestimmt, nenne ich Entwicklung" (GS VII, 245).

Nu merkt Dilthey, in overeenstemming met de geest van Kants theorie van het reflecterende oordeel, op dat iedere andere doelmatigheid die in een oordeel wordt uitgesproken in feite een projectie betreft van de beleefde samenhang: "Ja in der seelischen Struktur allein ist der Charakter der Zweckmäßigkeit ursprünglich gegeben, und wenn wir etwa dem Organismus oder der Welt Zweckmäßigkeit zuschreiben, so ist dieser Begriff nur aus dem inneren Erleben übertragen" (GS V, 207). Waar bij Kant, zoals we in § 4.2.5 van hoofdstuk 5 zagen, de neiging om de geschiedenis apriorisch op te vatten als een vooruitgang niet geheel en al afwezig is, daar spreekt Dilthey zich - in het bijzonder in zijn kritiek op Hegel - resoluut uit tegen iedere objectief-doelmatige opvatting van de geschiedenis. De tegen deze aprioristische opvatting van de geschiedenis gekeerde 'aesthetica van de geschiedenis', volgens welke doelmatigheid uitsluitend door de verbeelding aan de geschiedenis wordt toegeschreven en waarvan we de kiem in hoofdstuk 2 in Kants geschiedfilosofische geschriften blootlegden, komt zo eerst bij Dilthey tot bloei. Zo legt ook Makkeel Diltheys 'Fortgang über Kant' uit: "The non-hypothetical concept of immanent subjective purposiveness that Kant had attributed to aesthetic experience and then related to the objective description of immanent purposiveness in organic life, can be applied to history as well. Just as it is possible to discover an internal order in aesthetic experience and in organisms without appealing to an external purpose, so it is possible to find meaning in history without positing a final goal or a rational system" (Makkeel 1975, 243; vgl. § 3.3 van hoofdstuk 1). Het reflecterende oordeel stelt ons in staat "das Universum aus sich selber [d.w.z. "unter Ausschluß der transzendenten Vorstellungen"] auszulegen ..., sich einsinnend, einfühlend, wie sich ein Ausleger zu einem Kunstwerk verhält" (GS IV, 210-1; zie § 5.4 van hoofdstuk 6).

Nu lijken verschillende latere fragmenten over de 'Wirkungszusammenhang' van de geschiedenis, die we in hoofdstuk 7 bespraken, deze interpretatie op het eerste gezicht te weerspreken. In deze fragmenten lijkt Dilthey onmiskenbaar een doelmatigheid aan de geschiedenis als zodanig toe te schrijven: "Jedes Kultursystem hat auf Grund seiner Leistung, seiner Struktur, seiner Regelmäßigkeit eine Entwicklung. Während im konkreten Verlauf des Geschehens kein Gesetz der Entwicklung zu finden ist, eröffnet die Analyse desselben in einzelne homogene Wirkungszusammenhänge den Blick in Abfolgen von Zuständen, die von innen bestimmt sind, die einander voraussetzen, so daß gleichsam auf der unteren Schicht jedesmal eine höhere sich erhebt, und die zu zunehmender Differenzierung und Zusammenfassung fortschreiten" (GS VII, 169). "Jedes Zeitalter enthält

die Rückbeziehung auf das frühere, die Fortwirkung der in jenem entwickelten Kräfte in sich, und zugleich ist in ihm schon das Streben und Schaffen enthalten, welches das Folgende vorbereitet" (GS VII, 186).

We dienen uitspraken als deze echter te bezien in het licht van Diltheys in hoofdstuk 4 besproken herziening van Kants transcendentiaalfilosofie, die ook voor de opvatting van het reflecterende oordeel belangrijke implicaties heeft. Diltheys transformatie van Kants transcendentiaalfilosofie brengt namelijk ook ten aanzien van het concept van de subjectief-immanente doelmatigheid een belangrijke herziening met zich mee. Diltheys kritiek op de subject-object dichotomie in Kants transcendentiaalfilosofie impliceert een kritiek op Kants opvatting dat de in het reflecterend oordeel toegeschreven doelmatigheid *louter subjectief* zou zijn. Anders dan bij Kant staat het subject bij Dilthey niet geïsoleerd tegenover de geschiedenis waarover het oordeelt, maar maakt er als schepper onderdeel van uit: "Die geschichtliche Welt ist immer da, und das Individuum betrachtet sie nicht von außen, sondern es ist in sie verwebt ... Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht" (GS VII, 277-8). De subjectief-immanente doelmatigheid van de menselijke beleving heeft daarom haar objectieve correlaat in de historisch-maatschappelijke wereld. Opgevat als 'objectieve Geest' wordt deze wereld als geheel door een *strikt immanente* doelmatigheid gekenmerkt. Deze 'Wirkungszusammenhang' is weliswaar niet objectief te noemen in de zin van een (transcendente) historische noodzakelijkheid die zijn oorzaak buiten het subject en zijn geschiedenis zou hebben⁷, maar zij is tegelijkertijd meer dan een voorstelling in het reflecterende bewustzijn: "Überall zeigt sich hier der teleologische Charakter des Strukturzusammenhanges. Die in ihm bestehende Zweckmäßigkeit ist immanent und subjektiv. Sie realisiert nicht einen ihr durch die Natur oder Gott vorgeschriebenen Zweck; auch erwirkt der Strukturzusammenhang nicht ein bestimmtes Ziel: er enthält nur Zielstrebigkeit" (GS VII, 329-30). Net zoals bij Kant de natuur ons uitnodigt haar als doelmatig te beoordelen, zo is ook de geschiedenis door de haar inherente 'Zielstrebigkeit' ontvankelijk voor een interpretatie in termen van doelmatigheid. De historische verbeelding is in deze geen creatio ex nihilo, maar een reflexieve explicatie van deze immanente 'Zielstrebigkeit'. Het betreft hier, zoals in hoofdstuk 7 uitvoerig werd toegelicht, een explicatie die scheppend is (VII

7. Volgens Dilthey is Hegels droom, dat de tijdperken stadia zijn van een objectief-noodzakelijke *Vernunftgeschichte* voorgeod voorbij (GS VII, 280). "Alle Theoreme von einer in Stufen aufwärtsschreitenden Entwicklung müssen wir fahren lassen" (GS VII, 244, vgl. 253). Dilthey onderstreept dat zijn ontwikkelingsbegrip "ganz verschieden [ist] von den spekulativen Phantasien eines Fortgangs zu immer höheren Stufen ... Er [het leven] kann früh sich abwärts neigen oder bis zum Ende auch aufwärts gehen ... Wohl enthält er in sich eine Zunahme der Deutlichkeit, der Differenzierung usw. im Subjekt" (GS VII, 245).

232). Deze scheppende explicatie vooronderstelt geen bepalend oordeel, waarin een historische situatie wordt beoordeeld volgens een algemene wet, maar vereist een reflecterend oordeel, waarin aan de hand van de toevallige concreta van de geschiedenis een algemene ontwikkeling wordt geformuleerd (vgl. Makkreel 1975, 244). De aldus geschapen doelsamenhangen zijn er op gericht de mens tegen de "Zufälligkeit unseres Daseins" (GS VII, 169) en de "Zufälligkeit des Schicksals" (GS I, 53) in bescherming te nemen, zonder deze toevalligheid evenwel volledig te kunnen beteugelen.

Deze immanente doelmatigheid heeft, juist ook vanwege het steeds opnieuw opduikende toeval, te allen tijde een principieel open karakter. Deze openheid moet niet begrepen worden als willekeur, aangezien de ontwikkeling mede door de menselijke 'Zielstrebigkeit' wordt gestuurd. "Alles aber ist zusammengehalten durch die innere Kraft und innere Grenze, die in der Bestimmtheit der Einzelexistenz und der daraus folgenden Dauer des erworbenen Zusammenhangs sich ergibt. In allem also ist dasselbe Wesen wirksam in Ablauf. In allem ist dieselbe Begrenzung der Möglichkeiten und doch die Freiheit der Wahl zwischen ihnen da, sonach das schöne Gefühl, vorwärts gehen zu können und neue Möglichkeiten des eigenen Daseins zu realisieren. Diesen von innen bestimmten Zusammenhang im Lebensverlauf, der den rastlosen Fortgang zu Veränderungen bestimmt, nenne ich Entwicklung" (GS VII, 244-5). De menselijke ontwikkeling laat zich op dit punt vergelijken met de ontwikkeling van een muziekstuk: "Teile eines Ganzen, die in der Zeit vorwärts sich entwickeln. Aber in jedem, was wir eine Tendenz nennen. Ton folgt auf Ton und tritt neben ihn nach den Gesetzen unseres Tonsystemes; aber innerhalb desselben liegen unendliche Möglichkeiten, und in der Richtung von einer derselben gehen die Töne so vorwärts, daß die früheren bedingt sind durch die späteren. Die aufsteigenden Glieder der Melodie seien etwa gleichlaufend. Da bedingt das frühere Glied das spätere, aber etwa in der letzten einer der aufsteigenden Melodien eines Werkes von Händel liegt zugleich die erste begründet. Und ebenso die absteigende Linie strebt dem Schlußpunkt zu, ist durch ihn bedingt und bedingt ihn doch wieder. Überall freie Möglichkeit. Nirgends in diesem Bedingen eine Notwendigkeit ... Das Sosein-Müssen darin ist nicht Notwendigkeit, sondern es ist Realisation eines ästhetischen Wertes; und kein Gedanke, daß an einer bestimmte Stelle, was folgt, nicht auch anders kommen könnte. Es ist auch hier eine im Schaffen liegende Tendenz zu dem, was die Reflexion schön oder erhaben nennt" (GS VII, 221; vgl. § 3.1.1 van hoofdstuk 7).

We kunnen de rol van de reflexieve verbeelding verhelderen door een moment stil te staan bij Diltheys opvatting van de romankunst (vgl. § 3.3 van hoofdstuk 7). Dilthey onderstreept op verschillende plaatsen in zijn werk de belangrijke rol van de narratieve kunst in de gesecculariseerde moderne wereld. "Da die Religion den Halt metaphysischer Schlüsse auf das Dasein Gottes und der Seele verloren hat, ist für eine große Anzahl gegenwärtiger Menschen nur noch in der Kunst und der Dichtung eine ideale Auffassung von der Bedeutung des Lebens vorhanden. Das Gefühl durchdringt die Poesie, daß sie die authentische Interpretation des Lebens selber zu geben habe, ja selbst die Ausschreitungen des mit der Sozialwissenschaft wetteifernden französischen Romans sind in diesem Bewußtsein begründet" (GS VI, 237). Dat de kunst ook in Diltheys de plaats heeft ingenomen van de religie, merkten we reeds op in de biografische schets in hoofdstuk 1 (zie § 1.4 aldaar). Volgens Dilthey hebben vooral grote schrijvers als Shakespeare, Cervantes en Goethe hem geleerd de wereld vanuit haarzelf te verstaan teneinde daar een levensideaal op te bouwen (GS V, 4). "Die Kunst deutet uns das Gleichnis des Vergänglichen" (GS VI, 276). En in de bespreking van zijn latere hermeneutiek merkten we op dat volgens Dilthey uiteindelijk slechts de artistieke 'Erlebnisausdruck' in staat is het leven in zijn ondoorgroendelijke individualiteit, ambivalentie en eindigheid te tonen.⁸ Dilthey wijst daarbij in het bijzonder op de roman. Volgens hem is in de moderne, gesecculariseerde wereld de roman bij uitstek in staat het leven in zijn mogelijkheden te exploreren: "Der Roman hat die Herrschaft angetreten. Er allein vermag, unter den Bedingungen unserer Zeit die alte Aufgabe der epischen Dichtung zu lösen, einen freien, beträchtlichen Blick über den Zusammenhang der Weltwirklichkeit zu gewähren ... Die Theorie des Romans ist die uns heute zunächst liegende, die praktisch weitaus bedeutendste Einzelaufgabe der Poetik" (GS VI, 240-1).

Dilthey heeft een dergelijke theorie van de roman zelf niet ontwikkeld. Naar mijn mening belichaamt Milan Kundera's *De kunst van de roman* echter in belangrijke mate wat Dilthey hierbij voor ogen stond. Ook voor deze schrijver is de roman de uitdrukking bij uitstek van de moderne, gesecculariseerde tijd: "Toen God zich langzaam terugtrok van de plaats van waaruit hij het universum en de rangorde van waarden daarin had ingericht, het goede en het kwade had gescheiden en aan elk ding zijn eigen zin had gegeven, kwam Don Quichotte uit zijn huis en was hij niet langer in staat de wereld te herkennen. Bij afwezigheid van de Opperrechter leek deze plotseling van een vreselijke dubbelzinnigheid; de

8. In dat licht bezien wordt het ook duidelijk waarom Dilthey zich bij de ontwikkeling van de centrale begrippen van zijn KhV steeds opnieuw doorslaggevend heeft laten inspireren door de esthetische ervaring (zie o.a. § 4 van hoofdstuk 5 en de §§ 3.1 en 3.2).

enige goddelijke Waarheid viel uiteen in honderden relatieve waarheden die de mensen onder elkaar verdeelden. Zo werd de wereld van de Moderne Tijd geboren en de roman, het beeld en model ervan, met haar" (Kundera 1987, 11). En net als voor Dilthey is de roman voor Kundera een antwoord op de culturele crisis van de moderne tijd: "De opbloei van de wetenschappen dreef de mens in de kokers van de gespecialiseerde disciplines. Hoe verder hij voortgang boekte in zijn weten, des te meer hij het geheel van de wereld en van zichzelf uit het oog verloor, zodat hij verzonk in wat Heidegger in een mooie en bijna magische formule de 'vergetenheid van het zijn' noemde ... Welnu, als de reden van de roman ligt in het voortdurend belichten van de 'wereld van het leven' en in het ons beschermen tegen de 'vergetenheid van het zijn', is het bestaan van de roman vandaag de dag niet noodzakelijker dan ooit? ... De roman die niet een tot nu toe onbekend deel van het bestaan ontdekt, is immoreel" (Kundera 1987, resp. 9, 20, 11; vgl. Rorty 1992). Evenals Dilthey is Kundera van mening dat de opgave van de roman in de tijd waarin de metafysische Waarheid verloren is gegaan vooral is gelegen in een exploratie van bestaansmogelijkheden: "De roman onderzoekt niet de werkelijkheid, maar het bestaan. En het bestaan is niet wat er gebeurd is, het bestaan is het veld van menselijke mogelijkheden, van alles wat de mens kan worden, van alles waartoe hij in staat is" (Kundera 1987, 38). En in de geest van Dilthey is ook voor Kundera de verdienste van de roman gelegen in het feit dat hij de ambivalentie van het leven toont: "Als model van de wereld, gegrondvest op de relativiteit en dubbelzinnigheid van de menselijke zaken, is de roman onverenigbaar met de totalitaire wereld. De onverenigbaarheid is scherper dan die welke een dissident scheidt van een apparatsik, een strijder voor de mensenrechten van een folteraar, omdat ze niet alleen politiek of moreel is, maar *ontologisch*. Dat wil zeggen: de wereld die gebaseerd is op geen enkele Waarheid en de dubbelzinnige en relatieve wereld van de roman zijn elk voor zich doortrokken van een totaal verschillende materie. De totalitaire Waarheid sluit de relativiteit, de twijfel en het onderzoek uit en kan zich dus nooit verzoenen met wat ik de *geest van de roman* zou willen noemen" (Kundera 1987, 17). Kundera onderstreept daarbij de nauwe relatie tussen de neergang van de metafysische pretentie een absolute waarheid te bereiken en de opkomst van de moderne *individualiteit*, wanneer hij opmerkt dat de mens "juist door de zekerheid van waarheid en de unanieme instemming van anderen te verliezen tot individu wordt. De roman is het verbeelde paradijs van individuen. Het is het grondgebied waarop niemand de waarheid in pacht heeft ..., maar waarbinnen iedereen het recht heeft begrepen te worden" (Kundera 1987, 121). Evenals Dilthey beseft Kundera evenwel dat het 'metafysisch bewustzijn' van de mens, zijn verlangen naar onbetwifelbare zekerheden, onuitroeibaar is: "De mens verlangt een wereld waar goed en kwaad helder onderscheiden kunnen worden, want in hem huist het ingeschapen en ontembare

verlangen te oordelen alvorens te begrijpen. Op dat verlangen zijn alle religies en ideologieën gebaseerd. Deze kunnen zich niet met de roman verzoenen als ze de relatieve en dubbelzinnige taal ervan niet vertalen in hun apodictische en dogmatische theorieën. Ze willen dat iemand gelijk heeft; ofwel Anna Karenina is het slachtoffer van een bekrompen despoot, ofwel Karenin is het slachtoffer van een immorele vrouw; ofwel de onschuldige K. wordt verpletterd door de onrechtvaardige rechtbank, ofwel achter de rechtbank verschuilt zich de goddelijke gerechtigheid en dus is K. schuldig. In dat 'of dit-of dat' is het onvermogen begrepen om de essentiële relativiteit van de menselijke dingen te verdragen, het onvermogen om de afwezigheid van de Opperrechter onder ogen te zien. Vanwege dit onvermogen is de wijsheid van de roman (de wijsheid van de onzekerheid) moeilijk te accepteren en te begrijpen" (Kundera 1987, 12). Kundera's romans laten tenslotte op voorbeeldige wijze zien hoe de romankunst uitdrukking geeft aan de fundamentele rol die het toeval speelt in het menselijk leven. In een essayistische passage in de roman *Onsterfelijkheid* gaat Kundera expliciet in op de verschillende manieren waarop het toeval ons leven bepaalt (zie Kundera 1990, 234v).

2.3 Eindigheid

De toevalligheid van het menselijk bestaan kan niet worden losgezien van de fundamentele eindigheid het leven. De notie van de eindigheid van het menselijke leven is misschien wel de meest fundamentele notie in Diltheys KhV en is sindsdien uitgegroeid tot één van de centrale thema's van de twintigste-eeuwse filosofie. Zoals hiervoor zullen we ook hier eerst stilstaan bij de eindigheid van Diltheys levenswerk alvorens nader in te gaan op de eindigheid van het leven zelf.

2.3.1 De eindigheid van Diltheys filosofie

De eindigheid van Diltheys filosofie komt reeds pregnant tot uitdrukking in het onvoltooide karakter van zijn *Kritik der historischen Vernunft*. Zoals we in hoofdstuk 1 hebben opgemerkt, staat Diltheys streven naar een allesomvattende kritiek van de historische rede op gespannen voet met zijn inzicht in de fundamentele eindigheid van het menselijk leven. De fragmentarische vorm van zijn levenswerk is in dit licht bezien een onvermijdelijke uitdrukking van de inhoud. In het fragmentarische weerspiegelt zich de fundamentele eindigheid, die kenmerkend is voor het menselijk leven.

Maar niet minder duidelijk komt de eindigheid van Diltheys levensproject tot uitdrukking in het feit dat het behoort tot een tijdvak in de geschiedenis van de

westerse cultuur dat ons als laat-twintigste-eeuwse mensen voor een belangrijk deel vreemd is geworden. Iedere filosofie is eindig voor zover zij een uitdrukking is van de vragen en problemen waarmee mensen op een bepaald moment in de nimmer tot rust komende stroom van de geschiedenis worstelen. Diltheys filosofie is de reactie van een tussen romantiek en positivisme verdeelde negentiende-eeuwse denker op de maatschappelijke, culturele en geestelijke omwentelingen van zijn tijd. Zijn denken is een reflectie op de industriële revolutie en de daarmee gepaard gaande 'onttovering' van natuur en mens, op de conservatieve Pruisische politiek, op de opkomst van de empirische menswetenschappen en bovenal op de groei van het historisch bewustzijn. Omdat de huidige samenleving een wezenlijk andere is dan die waarin Dilthey leefde, zijn verschillende aspecten van Diltheys denken minder relevant voor de reflectie op de huidige 'condition humaine'. Dat is in veel opzichten minder een zaak van vooruitgang in de filosofische reflectie (ofschoon ik die niet geheel wil ontkennen) dan van een wijziging van context. De westerse cultuur heeft sinds Diltheys dood een ongekende ontwikkeling doorgemaakt. Deze ontwikkelingen - ik denk bijvoorbeeld aan de huidige informatica-revolutie, die niet minder ingrijpend lijkt dan de industriële revolutie in de vorige eeuw - leggen de filosofische bezinning niet alleen nieuwe vragen voor, maar dragen er ook toe bij dat de aard van deze vraagstelling wezenlijk verandert.⁹

Nu wordt, zoals alle filosofie, ook die van Dilthey niet alleen gekenmerkt door een fundamentele eindigheid, maar ook door een niet minder fundamenteel verlangen boven deze eindigheid uit te stijgen: "Indem das Streben nach Festigkeit, das in uns beständig mit der Zufälligkeit unseres Daseins ringt, in den religiösen und dichterischen Formen der Weltanschauung keine dauernde Befriedigung findet, entsteht der Versuch, die Weltanschauung zu allgemeingültigem Wissen zu erheben" (GS VII, 169). Wanneer wij telkens opnieuw terugkeren naar de teksten van bepaalde filosofen, dan is dat omdat zij erin slagen dit onvervulbare streven naar eeuwigheid althans *ten dele* te realiseren, door over de grenzen van hun eigen tijd heen de generaties na hen aan te spreken. En datgene wat de latere generaties te denken geeft, hoeft niet noodzakelijkerwijze datgene te zijn wat 'oorspronkelijk' op de voorgrond trad. Hoe rijker het gedachtengoed, hoe meer facetten zich in de loop van de werkingsgeschiedenis ontfouwen en hoe grilliger vaak ook de waardering ervoor. Ook Dilthey, zo heb ik in deze studie proberen

9. Zo zou men zich bijvoorbeeld kunnen afvragen of Derrida's deconstructie van de traditionele hermeneutiek niet vooral ook een reflectie is op de fundamentele wijzigingen die 'het teken' en zijn interpretatie in de genoemde informatica-revolutie ondergaat. Is zijn nadruk op de citeerbaarheid van het teken niet onlosmakelijk verbonden met de ontwikkeling in de technische reproduceerbaarheid van het teken, het ontstaan van de massamedia en met de ontwikkeling van de tekstverwerker?

aan te tonen, is niet louter een relikwie uit het verleden, maar de naam voor een denken dat ons ook nu nog iets te zeggen heeft. Dat geldt - op paradoxale wijze - niet in de laatste plaats voor zijn reflectie op het thema van de menselijke eindigheid.

2.3.2 De eindigheid van het leven

Ofschoon - of misschien juist wel: omdat - de menselijke eindigheid de vooronderstelling is, die de gehele KhV draagt, is zij door Dilthey nauwelijks expliciet aan de orde gesteld. Aan het eind van deze studie wil proberen deze in de KhV werkzame vooronderstelling in het licht van de voorgaande reconstructie te verhelderen. Daarbij zal ik tevens aanknopen bij een aantal voornamelijk uit de laatste jaren van Diltheys leven afkomstige fragmenten, waarin Dilthey zich meer rechtstreeks over dit thema uitlaat.

In de Inleiding heb ik de stelling geponeerd dat de KhV kan worden opgevat als de vrucht van Diltheys radicalisering van de kantiaanse notie van de eindigheid. In § 5.1 van hoofdstuk 2 hebben we gezien dat in Kants werk de eindigheid van de menselijke rede is voorondersteld. Deze eindigheid komt tot uitdrukking in de specifieke apriorische vormen van de zintuiglijkheid en de categorieën van het verstand en in het aangewezen zijn van de menselijke rede op de receptiviteit van de zintuigen. Heidegger heeft in *Kant und das Problem der Metaphysik* betoogd dat de drie vragen die Kant in de KrV kenmerkend voor de filosofie acht - Wat kan ik weten?, Wat moet ik doen?, Wat mag ik hopen? (zie § 5.2 van hoofdstuk 2) - de uitdrukking zijn van Kants besef van de menselijke eindigheid. Zo merkt Heidegger over de eerste vraag op: "Was aber so fragt: was kann ich?, bekundet damit eine *Endlichkeit*. Und was vollends in seinem innersten Interesse von dieser Frage bewegt wird, offenbart eine Endlichkeit im Innersten seines Wesens" (KM 207). Evenzo wijzen de beide andere vragen volgens Heidegger op de principiële eindigheid van de mens. "Die menschliche Vernunft ist nicht nur endlich, weil sie die genannten Fragen stellt, sondern umgekehrt: sie stellt diese Fragen *weil sie endlich ist*, und zwar so endlich, daß es ihr in ihrem Vernunftsein um diese Endlichkeit selbst geht" (KM 207-8). Zoals we hebben gezien, merkt Kant in zijn *Logik* op dat de drie genoemde vragen uiteindelijk teruggevoerd kunnen worden op de vraag naar de mens. In het licht van het bovenstaande betekent dit volgens Heidegger dat de KrV uiteindelijk uitloopt op de vraag naar de eindigheid in de mens.

Diltheys KhV kan nu om twee redenen een radicalisering worden genoemd van de kantiaanse notie van de eindigheid van de menselijke ervaring. In de eerste plaats komt deze radicalisering tot uitdrukking in Diltheys 'vertijdelijking'

van het kantiaanse apriori. Deze vertijdelijking impliceert een fundamentele radicalisering van de notie van de eindigheid van het menselijke kenvermogen, die door Kant nog werd beteugeld door de vooronderstelling dat de apriorische structuren een tijdloos karakter hebben. Bij Dilthey komt de historische *facticiteit* van de apriorische structuur van de menselijke ervaring op de voorgrond te staan, en daarmee ook het vraagstuk van de fundamentele relativiteit van deze ervaring. In de tweede plaats wordt de eindigheid van de menselijke kennis in Diltheys filosofie geradicaliseerd door wat we zijn 'verruimtelijking' van het kantiaanse apriori zouden kunnen noemen. Zoals we in § 4 van hoofdstuk 4 opmerkten, zijn de apriorische vormen van de menselijke kennis volgens Dilthey niet alleen onderhevig aan historische verandering, maar tevens afhankelijk van de inter- en intracultureel variabele ervaring.

Door deze radicalisering wordt, zoals we in de reconstructie hebben gezien, Kants strikte scheiding tussen de filosofische en de empirische vraagstelling bijzonder problematisch (zie § 2.3 van hoofdstuk 4). De filosofische vraag naar het menselijk leven kan niet langer worden losgemaakt van het empirische onderzoek naar zijn talrijke factische verschijningsvormen. Een besef daarvan klinkt reeds door in Kants *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, wanneer hij opmerkt dat "Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane ... zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie" zijn (TW XII, BA xi). Bij Dilthey worden de factische verschijningsvormen van de menselijke ervaring juist tot de bronnen bij uitstek voor de antropologische zelfbezinning. Niet door af te zien van deze factische verschijningsvormen, of ze op te vatten als louter hulpmiddelen, maar uitsluitend door ze in hun factische menigvuldigheid in de filosofische analyse voor het voetlicht te laten treden, kan de zelfbezinning recht doen aan de fundamentele eindigheid van het menselijke bestaan.

In een aantal min of meer terloopse uitspraken in Diltheys latere geschriften komen de tijdelijke en ruimtelijke eindigheid van het menselijk leven meer expliciet aan de orde. Wat daarbij opnieuw opvalt is het strikt immanente karakter van Diltheys reflecties. In de christelijk-metafysische traditie werd de eindigheid van de mens primair bepaald in relatie tot de oneindigheid van God (Marquard 1981, 119v.). Het eindig zijn van de mens betekent dan dat de mens niet de oorzaak van zichzelf is, maar een door God geschapen wezen. Als 'denker na de dood van God' en na de traditionele transcendentale metafysica begrijpt Dilthey de eindigheid van het menselijke leven daarentegen vanuit het begrens-d-zijn van de mens in ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn voor Dilthey geen louter subjectieve vormen van de menselijke rede (zoals dit bij Kant het geval is), maar markeren de fundamentele eindigheid van de menselijke zijswijze.

Als levende wezens worden we enerzijds gekenmerkt door een bepaalde ruimtelijke begrensdheid. Eindig zijn betekent hier letterlijk: onder-andere-n-zijn. Deze

begrensdheid maakt niet alleen de individualiteit van de eindige mens uit, maar is tevens oorzaak van een onophefbaar verlangen de (het) ander(e), van wie hij in zijn bestaan afhankelijk is, te ontmoeten of te beheersen. In een laat fragment merkt Dilthey, met een verwijzing naar Nietzsches filosofie, op: "Die Bestimmtheit der Einzelexistenz, jedes Einzelzustandes derselben schließt deren Grenze ein. Unterschied von der räumlichen Grenze. Natur dieses Begriffes im Geistigen. Die Einzelexistenz ist Individualität. Aus dieser Begrenzung aus ihr ergibt sich ein Leiden an ihr und ein Streben, sie zu überwinden ... Die Begrenzung äußert sich nach außen als Druck der Welt auf das Subjekt. Er kann so stark werden durch die Macht der Verhältnisse und die Natur des Gemütes, daß er das Fortschreiten hemmt. Aber in den meisten Fällen wirkt auch hier die Natur der Endlichkeit, den Druck der neuen Lebenslage, der anderen Verhältnisse zu den Menschen zu überwinden. Und da nun jeder neue Zustand denselben endlichen Charakter an sich trägt, entsteht auch in ihm derselbe Wille zur Macht, der aus der Bedingtheit folgt, derselbe Willen zur inneren Freiheit, der aus der inneren Grenze sich ergibt" (GS VII, 244). Uit dit fragment wordt duidelijk dat de menselijke eindigheid door Dilthey opgevat wordt als een principiële begrenzing én als de grond van het verlangen deze begrenzing te overschrijden. "*Es ist die Tragik der Endlichkeit und zugleich ihr Antrieb, über sie hinauszugehen*" (GS VII, 244, curs. JdM).

Dilthey heeft de bovenstaande formulering van de ruimtelijke begrensdheid niet verder uitgewerkt. De door Dilthey sterk beïnvloede Plessner heeft onder de titel 'positionaliteit' deze ruimtelijke dimensie van de menselijke eindigheid evenwel tot de kern van zijn antropologie gemaakt (zie § 3.1 van hoofdstuk 1). Levende wezens worden gekenmerkt door het feit dat ze door een grens van de overige wereld zijn afgescheiden. Al naar gelang van de verhouding tot deze grens onderscheidt Plessner verschillende levensvormen. Kenmerkend voor de menselijke natuur is volgens Plessner een *excentrische positionaliteit*. Net als het dier ervaart de mens dat hij als centrum tegenover zijn omgeving staat. De eindigheid is bij de mens evenwel radicaler dan bij het dier in omdat mensen, danzij hun vermogen tot reflectie, tegelijkertijd ook tegenover dit centrum staat: "Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Positionalität und ist darum nicht mehr von ihr gebunden ... Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch" (Plessner 1980, IV 364). Vanwege deze excentrische positionaliteit valt de mens niet volkomen met zichzelf samen en kent hij het verlangen door zelfverwerkelijking tot zichzelf te komen (Plessner 1976, 136; vgl. Heidegger, SuZ 45). In de

excentrische positionaliteit is ook de openheid van de menselijke zijnswijze gelegen. Wat de mens kan worden, ligt niet vast. Of, om een eerder geciteerde uitspraak van Dilthey in deze context te herhalen: wat de mens is, kan slechts zijn geschiedenis ons leren (GS VIII, 226 GS IV, 529; vgl. § 2.2 van hoofdstuk 4).

Met dit laatste is ook reeds de tweede as van de menselijke eindigheid aangeduid: de menselijke begrensdeheid in de tijd. De mens is eindig omdat hij sterfelijk is. Het menselijke leven wordt gekenmerkt door de ondoorgrondelijke raadsels van "Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod" (GS VIII, 80). In de reconstructie van Diltheys ontologie van het leven is duidelijk geworden dat het begrensde-zijn van dit leven in de tijd constitutief is voor de menselijke beleving en het menselijk verstaan (vgl. § 3.1.2 van hoofdstuk 7). Om die reden duidt Dilthey de tijd aan als een van de meest fundamentele categorieën van het leven (zie noot 10 van hoofdstuk 7). Ook ten aanzien van deze tweede as van de menselijke eindigheid geldt dat zij door Dilthey zelf niet ten volle is geëxpliciteerd. De verstrekkende betekenis van de identificatie van het leven met in-de-tijd-zijn is eerst dankzij Heidegger 'Daseinsanalytik' in *Sein und Zeit* meer inzichtelijk geworden. In de reconstructie heb ik evenwel pogen duidelijk te maken dat deze vooronderstelling wel voortdurend (impliciet) werkzaam is geweest in Diltheys feitelijke analyses.

Het menselijke begrensde-zijn in de tijd werpt volgens Dilthey ook meer licht op de oorsprong van het metafysische verlangen naar oneindigheid. Voor Dilthey is de tragiek van het menselijke leven vooral gelegen in de eindigheid in de tijd, dat wil zeggen in de *sterfelijkheid* van de mens. Het besef dat ons leven een "Leben zum Tode" is (vgl. § 4.2 van hoofdstuk 7), roept telkens opnieuw de vraag op naar het waarom van het bestaan: "Das Rätsel des Daseins blickt zu allen Zeiten den Menschen mit demselben geheimnisvollen Antlitz an, dessen Züge wir wohl gewahren, die Seele dahinter müssen wir erraten. Immer ist in diesem Rätsel ursprünglich miteinander verbunden das dieser Welt selber und die Frage, was ich in ihr soll, wozu ich in ihr bin, was in ihr mein Ende sein wird. Woher komme ich? Wozu bin ich da? Was werde ich sein? Dies von allen Fragen die allgemeinste und die mich am meisten angeht" (GS VIII, 208-9). Volgens Dilthey is met het inzicht in de volstrekte nietigheid van ons bestaan in de onmetelijke tijd nauwelijks te leven. Daarom ontspringt onze bezinning op onze eindigheid ook steeds opnieuw het verlangen haar te overwinnen: "Die Endlichkeit des von Geburt und Tod umgrenzten, vom Druck der Wirklichkeit eingeschränkten Daseins erweckt in mir die Sehnsucht nach einem Dauernden, Wechsellosen, dem Druck der Dinge Entnommenen, und mir werden die Sterne, zu denen ich aufblicke, zum Sinnbild einer solchen ewigen, unanrührbaren Welt" (E 178). Religie, kunst en filosofie vinden in dit verlangen hun oorsprong. Maar hoewel we in ons leven in staat zijn de grenzen van onze eindigheid partieel te overstijgen, bijvoorbeeld in het verstaan van de levensuitingen van andere individuen die ruimtelijk

en tijdelijk van ons gescheiden zijn, is het laatste woord aan een onvervulbaar verlangen: "Da jede Gestalt des geschichtlichen Lebens endlich ist, muß in ihr eine Verteilung von freudiger Kraft und von Druck, von Erweiterung des Daseins und Lebensenge, von Befriedigung und Bedürfnis enthalten sein. Der Höhepunkt der Wirkungen ihrer Grundrichtung ist nur kurz. Und von einer Zeit zur anderen geht der Hunger nach allen Arten von Befriedigung, der niemals gesättigt werden kann ... Es ist die Natur der Endlichkeit aller Gestalten der Geschichte, daß sie mit Daseinsverkümmern und Knechtschaft, mit unerfüllter Sehnsucht behaftet sind" (GS VII, 187).

3 De onvermijdelijkheid van de hermeneutiek

Tegen de achtergrond van de voorgaande uiteenzetting van de ambivalentie, de toevalligheid en de eindigheid van het menselijk bestaan wil ik deze studie besluiten met enkele afsluitende reflecties op de hermeneutiek die, zoals werd opgemerkt, zowel de inhoud als de methode van dit onderzoek heeft uitgemaakt. Eerst zal ik ingaan op de onvermijdelijkheid van de hermeneutiek, om vervolgens nog éénmaal stil te staan bij de drie vormen van hermeneutiek die we in de loop van deze studie hebben ontmoet.

3.1 Hermeneutiek als antwoord op ambivalentie, toevalligheid en eindigheid

Wanneer we met Dilthey het leven tragisch kunnen noemen, dan is dit vooral omdat de mens niet in staat is de ambivalentie, de toevalligheid en de eindigheid van zijn bestaan ten volle te kunnen dragen (vgl. Oudemans 1980, 228v.). Om de ambivalentie, toevalligheid en eindigheid van zijn bestaan te beteugelen is de mens aangewezen op het verstaan.

Door zijn eindigheid in tijd en ruimte is de mens niet in staat zelf alle ervaringen op te doen die voor het overleven onontbeerlijk zijn (Marquard 1981, 124-5). Als een wezen dat niet altijd heeft bestaan, maar op een gegeven moment in het leven is geworpen, is de mens van kindsbeen af aangewezen op de ervaringen die anderen voor hem hebben opgedaan (zie § 3.3.3 van hoofdstuk 7). Met de dood van deze anderen dreigt ook de begrijpelijkheid van het verleden uit te doven. Het verstaan helpt de mens de door zijn medemensen opgedane ervaringen te bewaren. Anderzijds is de mens door zijn eindigheid ook met handen en voeten gebonden aan zijn verleden. Naarmate hij ouder wordt en de herinneringen gaan regeren, dreigt hij de openheid naar de toekomst toe te verliezen (zie § 2 van hoofdstuk 5). We blijven steeds voornamelijk wie we al waren. Het verstaan helpt ons

echter niet alleen het verleden te bewaren, maar stelt ons tevens in staat een zekere distantie tegenover het verleden te creëren en nieuwe levensmogelijkheden te ontsluiten. In het verstaan verwerven we aldus een "sekundäre Weltoffenheit" (Marquard 1981, 127). Begrepen als een proces van *bewaring* en *distantiëring* ten opzichte van het verleden is de hermeneutiek een antwoord op de eindigheid van de mens.

Datgene wat zich in aan ons voordoet kan op tal van verschillende manieren worden geïnterpreteerd. Levensuitingen kunnen, al naar gelang de context waarin ze verschijnen en de ervaringshorizon van de interpreter, verschillend begrepen worden. Bovendien verkeert de interpreter voortdurend in ambivalentie. Hij is verdeeld tussen het besef van zijn eindigheid en het verlangen deze eindigheid te overstijgen en tussen zijn theoretische, praktische en esthetische belangen. Voor de ambivalente mens is het verstaan ook daarom noodzakelijk; in het verstaan wordt de in een voortdurende staat van verstrooiing verkerende betekenisrijkdom beteugeld ten gunste van bepaalde interpretaties. In het verstaan wordt over ons bestaan beslist. Zonder deze fixatie van betekenis zou het leven aan onbeslisbaarheid te gronde gaan. Anderzijds zou het leven vastlopen, wanneer de fixaties het laatste woord zouden bezitten. Verstaan is steeds ook anders verstaan, een voortdurende bevrijding van voorafgaande fixaties. Begrepen als een proces van *beslissing* en *ontketening* is de hermeneutiek een antwoord op de ambivalentie van de mens.

Het verstaan vormt tenslotte een antwoord op de toevalligheden die ons bestaan bepalen. In het verstaan worden deze toevalligheden beteugeld door ze, vaak door het volgen van de wenk van het 'verhaalscheppende toeval', in een narratieve samenhang met elkaar te brengen. In deze zin is het verstaan voor de toevallige mens onvermijdelijk, het biedt hem een oriëntatie in de chaos die het leven voortdurend bedreigt (Marquard 1986, 106). Anderzijds maakt de onherleidbare pluraliteit en individualiteit van de (geesteswetenschappelijke) verhalen de mens ontvankelijk voor een besef van de toevalligheid van het leven. Begrepen als een proces van *oriëntatie* en *sensibilisering* vormt de hermeneutiek een antwoord op de toevalligheid van de mens.

Het verstaan, aldus begrepen als een antwoord op de menselijke eindigheid, ambivalentie en toevalligheid, is geen instrument waarover de mens naar believen kan beschikken, maar de onvermijdelijke wijze waarop de mens als ambivalent, toevallig en eindig wezen existeert. Het verstaan ontnemt de mens niet zijn ambivalentie, toevalligheid en eindigheid, maar stelt hem in staat met zijn ambivalentie, toevalligheid en eindigheid te leven. Het hermeneutisch verstaan transformeert de *tragiek* van het leven tot een *tragedie*. Zoals in de tragedie het tragische noodlot niet overwonnen wordt, maar getransformeerd tot voorstellingen waarmee valt te leven (Nietzsche, KSA 1, 57; vgl. RV 54-8), zo ontnemt het

verstaan het leven niet zijn tragische dimensie, maar stelt het ons in staat als sterfelingen met deze tragiek te leven zonder in wanhoop te vervallen. Dat verleent de hermeneutiek de goddelijke glans waarop reeds door Plato is gewezen (zie noot 19 van hoofdstuk 3).

3.2 Hermeneutiek als reidelconstructie

Tegen de achtergrond van deze duiding van de hermeneutiek als antwoord op ambivalentie, toevalligheid en eindigheid zijn we nu ook in staat de verhouding van de drie vormen van hermeneutiek, die we in het voorafgaande hebben ontmoet, nader te bepalen. Reconstructie, constructie en deconstructie kunnen worden begrepen als de drie dimensies die het verstaan van de sterfelijke mens aanneemt in het proces van bewaring en distantïering, beslissing en ontketening, oriëntatie en sensibilisering. In ieder van deze vormen staat, zo zou ik uitgaande van Diltheys analyse van het verstaan willen poneren, één van de vermogens van de mens en één extase van zijn temporele zijnswijze centraal.¹⁰ Dit behoeft nadere toelichting.

In het voorgaande hebben we met Dilthey opgemerkt dat het verstaan altijd plaatsvindt binnen de context van een bepaalde wereldbeschouwing. In § 4.2.2 van hoofdstuk 7 hebben we gezien dat Dilthey de bonte menigvuldigheid van filosofische wereldbeschouwingen terugvoert op drie typen, die achtereenvolgens worden gekenmerkt door een predominantie van het kennen, de wil of het gevoel. In de drie typen wereldbeschouwing staan diensgevolge respectievelijk het wetenschappelijk kennen, het praktisch-morele handelen en de esthetische ervaring centraal. Reconstructie, constructie en deconstructie lijken als onderscheiden vormen van hermeneutiek te wortelen in deze wezenlijk verschillende levensbeschouwingen en dus in laatste instantie in verschillende houdingen ten aanzien van het leven (zie § 2.1.4 van hoofdstuk 8).

In de bespreking van Diltheys reconstructieve opvatting van het verstaan merkten we op, dat hij een zekere voorrang verleent aan het verleden (vgl. § 3.2.1 van hoofdstuk 7). Volgens Dilthey kunnen we de betekenis van het leven slechts in een terugblik vatten. In de bespreking van de constructieve hermeneutiek van

10. Bij Kundera treffen we een vergelijkbare gedachte aan. In zijn roman *Onsterfelijkheid* merkt de verteller op: "Ik zou wel eens een experiment willen meemaken waarin met behulp van elektroden op iemands hoofd zou worden onderzocht hoeveel percent van zijn leven hij besteedt aan het heden, hoeveel aan herinneringen en hoeveel aan de toekomst. Daarmee zouden we inzicht krijgen in de relatie van de mens tot de tijd. En in de menselijke tijd. Dan zouden we vast en zeker tot drie menselijke basistypen komen, al naar gelang van de tijd die bij hen overheerst" (Kundera 1990, 245). Zie ook Carr (1987), die de fenomenologie van Dilthey, Husserl en Heidegger analyseert vanuit het perspectief van de daarin dominerende extasen van de tijd.

Heidegger en Gadamer merkten we vervolgens op dat zij in hun opvatting van het (praktische) verstaan nadrukkelijk prioriteit verlenen aan de dimensie van de toekomst: "Das Verstehen gründet primär in der Zukunft" (SuZ 340; vgl. § 2.1.2 en § 2.2.1 van hoofdstuk 8). In de deconstructivistische hermeneutiek van Derrida, tenslotte, lijkt door de nadruk die daarin wordt gelegd op de momentane afwezigheid (uitstel) van de referentie en het spel van de differenties de dimensie van het heden op de voorgrond te worden geplaatst.

We kwamen deze indeling van interpretatievormen op grond van de houding ten opzichte van het leven en het daaraan gekoppelde primaat van een bepaalde tijdsdimensie overigens op impliciete wijze ook reeds tegen in Nietzsches *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (vgl. § 5.2). In wat Nietzsche antiquarische geschiedschrijving noemt, is de blik gericht op het verleden en is het oogmerk de conservering van dit verleden. Voor de monumentale geschiedschrijver is het verleden slechts een aanleiding en voorbeeld voor toekomstig handelen. In de kritische geschiedschrijving, tenslotte, overheerst daarentegen het momentane genoeg in de afbraak van het verleden. De kritische geschiedschrijver is als het door Nietzsche gememoreerde kind van Heraclitus, dat in zijn esthetische spel zijn stenen nu eens hier, dan weer daar zet en zandhopen bouwt en weer laat instorten (KSA 1, 153).¹¹

In het licht van het voorgaande zouden we de reconstructieve, de constructieve en deconstructieve hermeneutiek, die we in de loop van deze studie hebben besproken, aldus kunnen opvatten als drie complementaire *typen* van interpretatie. Ik wil de belangrijkste kenmerken van deze typen hier nog een keer samenvattend in herinnering roepen, aangeven welke rol ze hebben gespeeld in de onderhavige interpretatie van Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* en tenslotte trachten te bepalen wat hun onderlinge verhouding is.

11. Ook Heidegger wijst in *Sein und Zeit* op de relatie die de door Nietzsche onderscheiden vormen van geschiedschrijving onderhouden met de drie ekstasen van de tijd. Refererend aan de drie door Nietzsche onderscheiden vormen van geschiedschrijving merkt Heidegger op: "Das Dasein existiert als zukünftiges eigentlich im entschlossenen Erschließen einer gewählten Möglichkeit. Entschlossen auf sich zurückkommend, ist es wiederholend offen für die 'monumentalen' Möglichkeiten menschlicher Existenz. Die solcher Geschichtlichkeit entspringende Historie ist 'monumentalistisch'. Das Dasein ist ist als gewesendes seiner Geworfenheit überantwortet. In der wiederholenden Aneignung des Möglichen liegt zugleich vorgezeichnet die Möglichkeit der verehrenden Bewahrung der dagewesenen Existenz, an der die ergriffene Möglichkeit offenbar geworden. Als monumentalische ist die eigentliche Historie deshalb 'antiquarisch'. Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich. Sofern dieses aber aus dem zukünftigen-wiederholenden Verstehen einer begrifflichen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute. Die monumentalisch-antiquarische Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der 'Gegenwart'. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie" (zie SuZ 397).

In een *theoretische reconstructie* wordt gestreefd naar een *objectieve* interpretatie van levensuitingen uit het verleden. Onder 'objectiviteit' wordt hier, in de lijn van hetgeen in § 3.4.2 van hoofdstuk 7 werd betoogd, geen algemeengeldigheid verstaan in de zin van een correspondentietheorie van de waarheid; de term slaat op een gerichtheid op de 'zaak' zelf, zoals die intersubjectief toegankelijk is, teneinde de betekenis ervan in haar context te expliciteren. Doel van deze reconstructie is een *horizonverbreding*. Hoewel volledige objectiviteit vanwege de principiële eindigheid van de horizon van de interpreet een oneindige opgave blijft, kan zij als een regulatief ideaal fungeren en als een criterium bij het beoordelen van interpretaties. In deze studie ging het mij primair om een theoretische reconstructie van Diltheys ontologie van het leven, waarbij ik heb gepoogd recht te doen aan deze ontologie door haar in haar systematische en historische context te verhelderen.

In de *praktische constructie*, de tweede vorm van hermeneutisch verstaan die ik zou willen onderscheiden, gaat het in de eerste plaats om de *applicatie*, om een toekomstige toepassing van het geïnterpreteerde in het handelen. Vanuit een theoretisch perspectief bezien wordt de praktische interpretatie onvermijdelijk door een zekere gewelddadigheid gekenmerkt (vgl. noot 31 en § 2.2.2 van het vorige hoofdstuk). In de eerste plaats is in de praktische interpretatie intersubjectiviteit in de hierboven uiteengezette zin in principe onmogelijk. Handelen in een eindige wereld impliceert onoverbrugbare verschillen in praktische interpretaties van de werkelijkheid (vgl. Gadamer, in: Apel 1971, 306). In de tweede plaats betekent een praktische interpretatie altijd een doorbreking van de horizon waarin de te interpreteren tekst besloten ligt. Een praktische interpretatie leidt niet tot een verbreding van onze horizon, maar is gericht op een *horizonversmelting*, die niet zelden ook het karakter van een assimilatie heeft (Gadamer, GW I, 311; zie Oudemans 1988, 85). Ofschoon in deze studie de reconstructieve arbeid voorop stond, werd er ook een praktisch-hermeneutisch doel mee nagestreefd. Een van de vragen die mij in de reconstructie hebben geleid was immers welke relevantie Diltheys hermeneutiek bezit voor de huidige bezinning op de mens. In zekere zin speelt in iedere reconstructie, die meer wil zijn dan een 'antiquarisch' behoud van het verleden, een dergelijke praktische vraagstelling een rol. In dat licht zou men kunnen stellen dat iedere re-constructie tevens een constructie impliceert.¹²

De *esthetische deconstructie* is niet primair gericht op objectiviteit of applicatie, maar kan begrepen worden als een *spel*. Kenmerkend voor het spel is, dat het in zekere zin zichzelf speelt (vgl. Gadamer GW I, 107v.; vgl. ook Derrida 1967, 24, 29). Dat geldt ook voor de esthetisch gemotiveerde interpretatie: "De ontmoet-

12. Vergelijk hetgeen over het constructieve aspect van iedere de re-constructie werd opgemerkt in de bespreking van Derrida's kritiek op de hermeneutiek in § 3.2.2 van hoofdstuk 8.

ting met een werk is een spel, waardoor er een zekere speelruimte ontstaat tussen het scheppen en het begrijpen ervan ... Door zich in die speelruimte te bewegen raakt ook de interpreter met zijn identiteit in het spel van uitbeelding verward. De zelfuitbeelding is daarbij een niet op te heffen 'tegenspel' van onthulling en verduistering" (Oudemans 1988, 79). De deconstructie van betekenis is daarom op twee verschillende manieren op te vatten als een *horizonverstrooiing*. Niet alleen biedt haar spel de speler afleiding, maar - en hier toont zich de heilige ernst van het spel - zij drijft ook zijn gesloten ervaringshorizon uiteen ten gunste van een veelvoud van perspectieven. Als zodanig ondermijnt zij de theoretische en de praktische intenties van de interpretatie. Het spel speelt niet alleen zichzelf, maar speelt zich ook enkel af om wille van het spel. In deze studie heeft ook het esthetische spel, dat zich buiten de intenties en wil van de interpreter afspeelt, ongetwijfeld een belangrijke rol gespeeld. Wanneer de auteur zijn studie op gang heeft gebracht (hetgeen al grotendeels buiten zijn directe bemoeienissen om gebeurt), gaat een dergelijke studie haar eigen weg. De hermeneuticus is op veel momenten meer vertolker dan regisseur van zijn tekst. Evenwel maakt het spel niet de gehele interpretatie uit. Door zijn naam aan de interpretatie te verbinden neemt de auteur de verantwoordelijkheid ervoor op zich. Het spel is slechts één, zij het vaak onderschat, moment in het complexe weefsel van de interpretatie.

Dit laatste brengt mij tenslotte bij de vraag naar de verhouding van de hermeneutische reconstructie, constructie en deconstructie. In de Inleiding sprak ik het vermoeden uit dat ze, hoewel ze elkaar niet volledig uitsluiten, in laatste instantie onverenigbaar zijn. Ze staan, zo merkte ik met een beeld van Heraclitus op, in een relatie van tegenstrevige harmonie met elkaar. Dit vermoeden kan nu worden gestaafd met een verwijzing naar de voorgaande bespreking van Diltheys *Weltanschauungslehre*. Met Dilthey hebben we betoogd dat de verschillende typen interpretatie complementair zijn in zoverre ze ieder voor zich zijden onthullen van de te interpreteren zaak, die buiten het blikveld van de andere vallen. Het is ons evenwel niet vergund "diese Seiten zusammenzuschauen" (GS VIII 224; zie § 4.2.2 van hoofdstuk 7). Aanknopen bij de eerder geciteerde woorden van Derrida zou ik de reconstructie, de constructie en de deconstructie willen preciseren als in strikte zin *onverenigbare* opvattingen van interpretatie, die we echter onvermijdelijk *gelijktijdig leven*, omdat ze elkaar in de praktijk van het interpreteren toch voortdurend vooronderstellen en daardoor verstrengeld zijn in een 'obscure economie' (zie § 3.2.2 van hoofdstuk 8). In die zin kunnen ze worden beschouwd als gelijkoorspronkelijke benaderingen van het levensraadsel. Welke vorm men kiest is in sterke mate afhankelijk van tal van toevallige omstandigheden. Op louter argumentatieve gronden kan niet in het voordeel van één van deze vormen worden beslist, hoewel ten aanzien van specifieke vraagstukken met betrekking tot het verstaan nu eens de één, dan weer de andere interpretatie van de interpre-

tatie de betere argumenten bezit.

Bezien we het terrein van de hermeneutiek, dan valt op dat veel hermeneutici zich desondanks sterk maken voor één van de genoemde vormen ten koste van de andere, die dan als minderwaardig worden opgevat. 'Reconstructieve hermeneutici' als Betti (1962) en Hirsch (1973), die de theoretische objectiviteit van het interpreteren hartstochtelijk verdedigen, hebben dat bijvoorbeeld gedaan in hun kritiek op Gadamer's opvatting van hermeneutiek als praktische applicatie. Omgekeerd heeft Gadamer zijn 'constructieve hermeneutiek' ontwikkeld in reactie op Dilthey's hermeneutiek, die hij beschuldigt van een misplaatst 'objectivisme'. Derrida op zijn beurt lijkt zijn 'esthetische deconstructie' eveneens in een polemische verhouding tot de andere vormen van hermeneutiek te hebben ontwikkeld.

Wanneer één vorm van interpretatie wordt verabsoluteerd, ontstaan echter even onvruchtbare als onbeslisbare problemen. Indien de theoretische interpretatie overheerst, zoals soms het geval is bij Betti en Hirsch, dan is, zo zagen we met Nietzsche, het gevaar van sciëntisme en een het leven vijandige 'mummificering' (KSA 1, 268) niet denkbeeldig (vgl. Bleicher 1980, 39). Overheerst de praktische, zoals bij de vroege Heidegger, dan ligt een decisionistisch activisme en interpretatieve gewelddadigheid op de loer (vgl. de §§ 2.1.4 en 2.2.2 van hoofdstuk 8). En wanneer de esthetische overheerst, dan loopt men het gevaar te vervallen in een frivool-esthetisticistische levenshouding. Met Dilthey zou ik daarentegen willen pleiten voor een voortdurende dialoog tussen deze verschillende vormen van hermeneutiek: "Philosophie ist gar nicht eingeschränkt auf irgendeine bestimmte Antwort auf die Frage des Lebensrätsels, sie ist dieses Fragen und Antworten überhaupt" (geciteerd door Misch in GS V, cxiii). Dit pleidooi vindt zijn grond in de in laatste instantie grondeloze ervaring van het leven. Deze ervaring komt pregnant tot uitdrukking in de woorden van Dilthey die ik deze studie als motto heb meegegeven en waarmee ik haar - om de daarin gepresenteerde hermeneutische cirkel rond te maken - ook wil besluiten: "Denn in dem geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz des Lebens, mit dem lachenden Munde und den schwer-mütig blickenden Augen, suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Menschen zu lesen, und auch das hat kein Ende" (GS VI, 287).

Aufbau	<i>Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften</i> , GS VII, 79-188
B	<i>Briefwechsel W. Dilthey und P. Yorck von Wartenburg</i> , Rothacker 1923
Beiträge	<i>Beiträge zum Studium der Individualität</i> , Dilthey, GS V, 241-316
D	<i>La dissémination</i> , Derrida 1972
DDM	<i>Von Deutscher Dichtung und Musik</i> , Dilthey 1959
E	<i>Das Erlebnis und die Dichtung</i> , Dilthey 1913
Einleitung	<i>Einleitung in die Geisteswissenschaften</i> , Dilthey, GS I
Entwürfe	<i>Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft</i> , Dilthey, GS VII, 191-291
GA	<i>Gesamtausgabe</i> , Heidegger 1976v
GI	<i>Der christliche Glaube...</i> , Schleiermacher 1960
GrPh	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i> , Heidegger 1919/20
GS	<i>Gesammelte Schriften</i> , Dilthey 1914-1990
GW	<i>Gesammelte Werke</i> , Gadamer 1986v
HK	<i>Hermeneutik</i> , Schleiermacher 1974 (Ausgabe H. Kimmerle)
HL	<i>Hermeutik und Kritik</i> , Schleiermacher 1838 (Ausgabe F. Lücke)
Hua	<i>Husserliana</i> , Husserl 1950v
Ideen	<i>Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie</i> , GS V, 139-240
J	<i>Der Junge Dilthey</i> , Dilthey 1960
KhV	<i>Kritik der historischen Vernunft</i> , Dilthey
KM	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> , Heidegger 1929
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , TW, Band VII
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> , TW, Bdn. III en VI
KSA	<i>Kritische Studienausgabe</i> , Nietzsche 1980
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> , TW Band X
KV	<i>Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit...</i> , Heidegger 1925
L	<i>Philosophie als strenge Wissenschaft</i> , Husserl 1911
LU	<i>Logische Untersuchungen</i> , Hua XVIII, XIX/1 en XIX/2
M	<i>Marges de la Philosophie</i> , Derrida 1972
MC	<i>Les mots et les choses</i> , Foucault 1966
MUS	<i>Werke in 23 Bdn. (Musarion Ausgabe)</i> , Nietzsche 1920-29.
P	<i>Positions</i> , Derrida 1972
PhAA	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i> , Heidegger 1920
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> , TW, Band V
RV	<i>Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie</i> , De Mul 1991
Studien	<i>Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften</i> , GS VII, 3-75
SU	<i>Das Sagbare und das Unsagbare</i> , Frank 1980
SuZ	<i>Sein und Zeit</i> , Heidegger 1979
SW	<i>Sämtliche Werke</i> , Schleiermacher 1835-1864
TW	<i>Theorie-Werkausgabe</i> , Kant 1967
VS	<i>Vier Seminare</i> , Heidegger 1977
WS	<i>Werke in 3 Bdn. (Schlechta Ausgabe)</i> , Nietzsche 1969

- Aler, J M M., De term "transcendentiaal" in de "Kritik der reinen Vernunft", in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wysbegeerte*, jrg. 31 (1937), 69-84
- De taal bij Martin Heidegger, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wysbegeerte*, jrg. 53 (1961), 241-260.
 - Inleiding, in: M. Heidegger, *Wat is metafysica?*, Tielt/Utrecht 1970, 71-164.
- Ankersmit, F.R., *Denken over geschiedenis Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984
- *De navel van de geschiedenis Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen 1990
- Apel, K.-O. e.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M 1971.
- Aristoteles, *On the Art of Poetry*, in: T. S. Dorsch (ed.), *Classical Literary Criticism*, Harmondsworth 1965.
- *The Nicomachean Ethics*, Harmondsworth 1976.
- Barthes, R., *Essais Critiques*, Paris 1964.
- Bassenge, F., Einleitung, in: Herder 1955, 5-12.
- Baumgarten, A. G., *Aesthetica*, Frankfurt a/M 1750.
- Bausch, N., *Der Begriff Leben im Werk Friedrich Nietzsches im Vergleich zu den Objektivationen des Lebens bei Wilhelm Dilthey* (Diss phil.), Freiburg i Br. 1974
- Beardsley, M. C., *Aesthetics from Classical Greece to the present*, Alabama 1966
- Bemasconi, R., Bridging the Abyss Heidegger and Gadamer, in: *Research in Phenomenology* XVI (1986), 1-24.
- Betti, E., *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
- Bianco, F., Dilthey und das Problem des Relativismus, in: Orth 1985, 211-229.
- Biemel, W., Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 12 (1950), 246-280
- Der Briefwechsel Dilthey-Husserl, in: *Man und World* I (1968), nr 3, 428-446.
- Birus, H., Zwischen den Zeiten Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: H. Birus (Hrsg.), *Hermeneutische Positionen, Schleiermacher - Dilthey - Heidegger - Gadamer*, Göttingen 1982, 15-58.
- Schleiermachers Begriff der 'technischen Interpretation', in: K.-V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, Berlin/New York 1985, 591-599.
- Bischoff, D. W., *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig 1935
- Blans, G. H. T., Hermeneutiek en deconstructie, in: De Boer 1988, 208-239.
- Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London/Boston 1980.
- Bluhdorn, J., en J. Ritter (Hrsg.), *Positivismus in 19. Jahrhundert. Beiträgen zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung*, Frankfurt a/M 1971
- Boeder, H., Dilthey "und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen, in: Orth 1984, 161-177
- Boer, Th. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen 1966.
- *Grondslagen van een kritische psychologie*, Baarn 1980 (1980a).
 - Inleiding, in: E. Husserl, *Filosofie als strenge wetenschap*, Meppel 1980 (1980b).
 - *Van Brentano tot Levinas studies over de fenomenologie*, Meppel 1989.
- Boer, Th. de (red.), *Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, Meppel 1988.
- Bolle, E., *Macht en Verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*, Nijmegen 1981.
- Bollnow, O.F., *Dilthey eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1967.

- Bollnow, O F, *Studien zur Hermeneutik Band I Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1982.
- Dilthey und die Phänomenologie, in: Orth 1985, 31-61.
- Brands, M.C., *Historisme als ideologie*, Assen 1965.
- Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt Erster Band*, Leipzig 1874.
- *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889.
- Brie, R G , *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Diltheys Denken* (Diss phil.), Freiburg i.Br. 1965.
- Bulhof, I.N., *Wilhelm Dilthey A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Den Haag/Boston/London 1980.
- Carr, D., 'The Future Perfect: Temporality and Priority in Husserl, Heidegger, and Dilthey', in: Makreel en Scanlon 1987, 125-138
- Comte, A., *Cours de philosophie positive* (I-V), Paris 1907.
- *Système de politique Positive* (I-IV), Osnabrück 1967.
- Cramer, K., Erlebnis, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel 1972, 702-711.
- Damerow, P., Handlung und Erkenntnis in der genetischen Erkenntnistheorie Piagets und in der Hegelschen Logik, in: W.R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1977/78*, Köln 1979, 136-60
- Delfgaauw, B., Inleiding, in: I. Kant, *Wat is verlichting?*, Kampen 1988, 7-57.
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*, Paris 1967.
- *La dissémination*, Paris 1972a.
 - *Marges de la philosophie*, Paris 1972b.
 - *Positions*, Paris 1972c.
 - *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.
- Diemer, A., Die Trias Beschreiben, Erklären, Verstehen, in: A. Diemer (Hrsg.), *Der Methoden- und Theorienpluralismus in den Wissenschaften*, Meisenheim am Glan 1971.
- Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam ²1975.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften* (20 Bänden), Stuttgart, 1914-1990.
- *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954.
 - *Von Deutscher Dichtung und Musik*, Stuttgart/Göttingen ²1957.
 - *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig/Berlin ⁴1913.
 - *Der junge Dilthey Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870* (Hrsg. C. Misch), Stuttgart ²1960.
- Diwald, H., *Wilhelm Dilthey Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen 1963.
- Doosselaere, E. van, Commentaar, in: M. Heidegger, *Gelatenheid*, Tielt/Amsterdam 1979, 75-81.
- Dreyfus, H.L. en P. Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton 1982.
- Droysen, J.G., *Historik Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (Hrsg. R. Hübner), Darmstadt ⁸1977.
- Duintjer, O.D., *De vraag naar het transcendentale vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden 1966.
- *Rondom regels Wijsgerige gedachten omtrent regelgeleid gedrag*, Meppel 1977.
 - *Rondom Metafysica Over 'transcendentie' en de dubbelzinnigheid van de metafysica*, Meppel 1988
- Dussen, W.J. van der, *Filosofie van de geschiedenis Een inleiding*, Muiderberg 1986.
- Ebbinghaus, H. Über erklärende und beschreibende Psychologie (1896), in: F. Rodi en H.-U. Lessing (Hrsg.) 1984, 45-87.

Eisler, R. *Kant-Lexikon*, Berlin ¹⁰1989.

Ertmarth, M., *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago/London 1978.

- Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding, in: Makkreel en Scanlon 1987, 73-94.

Feick, H., *Index zu Heideggers >Sein und Zeit<*, Tübingen 1968.

Fichte, J.G., *Sämmtliche Werke*, Berlin 1965.

Figl, J., Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers, in: *Nietzsche Studien* 10/11 (1981/82), 408-441.

Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.

Forget, Ph. (Hrsg.), *Text und Interpretation*, München 1984.

Foucault, M., *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.

- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris 1969.
- Voorwoord, in: *De woorden en de dingen*, Baarn, z.j.

Frank, M. Einleitung, in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a/M 1977a, 7-67.

- *Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a/M 1977b.
- *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a/M 1980.
- *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a/M 1984.

Gadamer, H.-G., *Wer bin ich und wer bist du?*, Frankfurt a/M 1973.

- Hermeneutik, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel 1974, 1061-73.
- Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag, in: Orth 1985, 157-182.
- *Gesammelte Werke* (in 10 Bdn.), Tübingen 1986v.
- Die Hermeneutik und die Diltheyschule, in: *Philosophische Rundschau* 3 (1991), 161-177.

Gadamer, H.-G. en J. Habermas, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel Preises*, Frankfurt a/M 1979.

Gethmann, C.F., Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: Gethmann-Siefert en O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a/M 1988, 140-176.

Gilbert, K.E., en H. Kuhn, *A History of Aesthetics*, New York 1939.

Groethuysen, B., Vorbericht des Herausgebers, in: Dilthey, GS VII (1927), v-x.

- Vorbericht des Herausgebers, in: Dilthey, GS VIII (1931), v-xi.

Groot, G., Inleiding: Dolende ridders en de roep van de rand, in: J. Derrida, *Marges van de filosofie*, Hilversum 1989, 7-24.

Groothoff, H.-G. en U. Hermann, *Wilhelm Dilthey. Schriften zur Pädagogik*, Paderborn 1971.

Grzesik, J., *Die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers* (Diss.phil.), Bonn 1960.

Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1979.

Haafien, A.W. van, Rechtvaardiging en fundering, in: *Pedagogische Verhandelungen*, jrg. 10 (1987), 56-65.

- Over de rechtvaardiging van morele opvoeding, in: *Nederlands Tijdschrift voor opvoeding, vorming en onderwijs*, jrg. 2 (1986), 178-194.
- The Justification of Conceptual Development Claims, in: *Journal of Philosophy of Education* 24 (1990), nr.1, 51-69.

Haafien, A.W. van, M. Korthals, J. de Mul, G.L.M. Snik en G.A.M. Widdershoven, *Ontwikkelingsfilo-*

- sofie. Een onderzoek naar grondslagen van ontwikkeling en opvoeding, Muiderberg 1986.
- Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, (2 Bdn.), Frankfurt a/M 1981.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a/M 1985.
 - *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a/M 1987.
 - *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M ¹1988.
- Hawkes, T., *Structuralism and Semiotics*, Los Angeles 1977.
- Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte* (Hrsg. G. Lasson), Hamburg ¹1955.
- *Theorie Werkausgabe* (in 20 Bdn.), Frankfurt a/M 1969-1971.
- Heidegger, M., *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nr. 161 (1916), 173-188.
- *Grundprobleme der Phänomenologie* (college wintersemester 1919/20), geciteerd naar een transcriptie van F.J. Brecht (Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar, Zg.-nr. 81.1014)
 - *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (college zomersemester 1920), geciteerd naar een transcriptie van F.J. Brecht (Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar, Zg.nr. 81.1014).
 - *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, tien voordrachten, Kassel 1925, geciteerd naar een transcriptie van W. Bröcker.
 - *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929.
 - *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
 - *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.
 - *Nietzsche* (in 2 Bdn.), Pfullingen 1961.
 - *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962 .
 - *Vorträge und Aufsätze* (in 3 Bdn.), Pfullingen ¹1967.
 - *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
 - *Wegmarken. Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt a/M 1976.
 - *Holzwege. Gesamtausgabe, Band 5*, Frankfurt a/M 1977a.
 - *Vier Seminare*, Frankfurt a/M 1977b.
 - *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1978.
 - *Sein und Zeit*, Tübingen, ¹⁵1979.
 - *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe, Band 29/30*, Frankfurt a/M 1983.
 - *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Band 12*, 1985.
 - *Identität und Differenz*, Pfullingen ¹1986a.
 - *Seminare. Gesamtausgabe, Band 15*, Frankfurt a/M 1986b.
 - *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe, Band 56/57*, Frankfurt a/M ¹1988.
 - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe, Band 20*, Frankfurt a/M 1988a.
 - *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (zomersemestercollege 1923). *Gesamt-ausgabe, Band 63*, Frankfurt a/M 1988b.
 - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Band 65*, Frankfurt a/M 1989.
- Held, K., Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: A. Gethmann-Sieftert en O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a/M 1988, 111-139.
- Hempel, C.G., The function of general laws in history, in: P. Gardiner, *Theories of History*, New York 1959, 344-356.
- Herder, J.G., *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Hrsg. F. Bassenge), Berlin 1955.
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Hrsg. G. Schmidt), Wiesbaden 1966.
 - *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Hrsg. H.-G. Gadamer), Frankfurt a/M 1967.
- Herrmann, U., *Bibliographie Wilhelm Dilthey*, Weinheim/Berlin/Basel 1969.

- Hillis-Miller, J., George Poulet's 'Criticism of Identification', in: O.B. Hardison (ed.), *The Quest for Imagination*, Cleveland 1977.
- Hinske, N., Kant's Idee der Anthropologie, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg/München 1966, 410-27.
- Hirsch, E.D., *Validity in Interpretation*, New Haven/London 1973.
- Hintjes, J., *Geesteswetenschappelijke pedagogiek*, Meppel 1981.
- Hodges, H.A., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Westport 1952.
- Horkheimer, M., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* III (1934), nr.1, 1-53.
- Hübener, W., Schleiermacher und die hermeneutische Tradition, in: K.-V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, Berlin/New York 1985, 561-574.
- Hühnerfeld, P., *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, München 1961.
- Huizinga, J., *Het Aesthetisch Bestanddeel van Geschiedkundige Voorstellingen*, Groningen 1905.
- *Cultuurhistorische verkenningen*, Haarlem 1929.
- Hume, D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1975.
- Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos* I, 1911, 289-340.
- *Natur und Geist* (ongepubliceerd college uit zomersemester 1927), geciteerd naar de getypte transcriptie (nr. F I 32), Husserl Archief Leuven.
 - *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Belgrado 1936.
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (3 Bdn.), *Husserliana* III, IV, V, Den Haag 1950-52.
 - *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* IX, Den Haag 1968.
 - *Logische Untersuchungen* (2 Bdn.), *Husserliana* XVIII (LU I), XIX/1 en XIX/2 (LU II), Den Haag 1984.
- Iggers, G.G., *New Directions in European Historiography*, Middletown 1975.
- Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a/M 1975.
- Diltheys Kant-Kritik, in: F. Rodi (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Band 2* (1984), 51-64.
- Jalbert, J.E., Husserl's Position Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism, in: *Journal of the History of Philosophy*, XXVI (1988), nr.2, 279-296.
- Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche Biographie* (3 Bdn.), Wien 1981.
- Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1922.
- *Plato, Augustin, Kant. Drei Begründer des Philosophierens*, München 1957.
- Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, London 1973.
- Jensen, B.E., The role of Intellectual History in Dilthey's *Kritik der historischen Vernunft*, in: F. Rodi (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 2* (1984), 52-91.
- Johach, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Dilthey*, Meisenheim am Glan 1974.
- Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der Einleitung in die *Geisteswissenschaften*, in: F. Rodi (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 2* (1984), 93-127.
- Johach, H. en F. Rodi, Vorbericht der Herausgeber, in: *Dilthey, GS XVIII* (1977), ix-xxv.
- Vorbericht der Herausgeber, in: *Dilthey, GS XIX* (1982) ix-lvii.

- Kamerbeek, J. Dilthey versus Nietzsche, in: *Creatieve wedijver*, Amsterdam 1962, 57-86.
- Kant, I., *Theorie-Werkausgabe* (in 12 Bdn.), Frankfurt a/M 1968.
- *Briefe von und an Kant*, in: *Immanuel Kants Werke* (Hrsg. E. Cassirer), Band IX-X, Berlin 1922.
- Kaulbach, F., *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg 1984.
- Kempski, J. von, Zum Selbstverständnis des Positivismus, in: J. Blühdorn en J. Rieter 1971, 15-26.
- Kim, E.S., *Anthropologie und Hermeneutik* (Diss.phil.), Bochum 1985.
- Kimmerle, H., Das Verhältnis Schleiermacher zum transzendentalen Idealismus, in: *Kant-Studien* 51 (1959-60), 410-426.
- Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit, in: K.-V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Berlin/New York 1985a, 39-59.
 - De verhouding tussen geloven en denken. Schleiermacher, Hegel en wij, in: W.N.A. Klever (red.), *Filosofische theologie*, Baarn 1985b, 91-119.
- Kloos, P., *Culturele antropologie*, Assen 1981.
- Kockelmans, J.J., *Heidegger on Art and Artworks*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985.
- Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a/M 1968.
- Dilthey's revolution in the theory of the structure of scientific inquiry, in: *Review of Metaphysics* 22 (1969), 262-280.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/London 1962.
- Kulenkampff, J., *Materialien zu Kants >Kritik der Urteilskraft<*, Frankfurt a/M 1974.
- Kundera, M., *De kunst van de roman*, Amsterdam 1987.
- *Onsterfelijkheid*, Baarn 1990.
- Kuiper, P.C., Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse, in: *Psyche, Zeitschrift für Tiefenpsychologie und Menschenkunde*, jrg. 19 (1965), 242-249.
- Kuypers, K., *Verspreide geschriften. Deel I: Mens en Geschiedenis*, Assen 1968.
- Landgrebe, L., Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe), in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX (1928), 237-367.
- Lemaire, T., *Over de waarde van culturen. Tussen europacentrisme en relativisme. Een inleiding in de kultuurfilosofie*, Baarn 1976.
- Lessing, H.-U., Einleitung, in: idem. (Hrsg.), *Wilhelm Dilthey. Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Göttingen 1983, 9-24.
- *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Freiburg/München 1984.
- Linge, D.E., Dilthey und Gadamer. Two theories of historical understanding, in: *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973), 536-553.
- Lorenz, C., *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Amsterdam 1987.
- Löwith, K., Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik, in: idem., *Vorträge und Abhandlungen, Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 253-267.
- Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, in: *George Lukács Werke*, Band 9, Neuwied am Rhein/Berlin/Spandau 1962.
- Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne - rapport sur le savoir*, Paris 1979.
- *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986.
- Makkrleel, R.A., Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians. The Distinction of the *Geisteswissenschaften* and the *Kulturwissenschaften*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 423-440.
- *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975.
 - Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History, in: *Research in Phenomenology* XII (1982), 39-53.

- Makkreel, R.A., Dilthey und die interpretierende Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen, in: F. Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 1 (1983), 57-73.
- Tradition and Orientation in Hermeneutics, in: *Research in Phenomenology* XVI (1986), 73-85.
- Makkreel, R.A. en J. Scanlon (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, Lanham/London 1987.
- Maraldo, J.C., *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München 1974.
- Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 117-146.
- *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a/M 1982.
 - Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 2 (1984), 128-139.
 - *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986.
- Meinecke, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1965.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- Mill, J.S., *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive* (I-VI), in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. VII en VIII, Toronto 1973.
- Misch, G., Vorbericht des Herausgebers, in: Dilthey, GS V (1924), vii-cxvii.
- *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a/M 1947.
 - Dilthey versus Nietzsche. Eine Stimme aus den Niederlanden, in: *Die Sammlung, Zeitschrift für Kultur und Erziehung*, VII (1952), 378-395.
 - *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. Mit einem Nachwort zur 3. Auflage*, Darmstadt 1967.
- Mischelfelder, D.P. en R.E. Palmer (eds.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany 1989.
- Montesquieu, Ch.-L., *De l'esprit des lois*, Paris 1748.
- Mörchen, H., Die Einbildungskraft bei Kant (Diss.phil.), in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* XI, (1930), 311-495.
- Morrison, J.C., Husserl and Heidegger: The parting of the ways, in: F. Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Den Haag/Paris/New York 1978, 47-59.
- Mul, J. de, Ontwikkeling: structuur en interpretatie, in: A.W. van Haaften (et al.), *Ontwikkelingsfilosofie. Een onderzoek naar grondslagen van ontwikkeling en opvoeding*, Muiderberg (Coutinho) 1986, 48-65.
- De maakbaarheid van het subject. Foucault en de pedagogiek 1, in: *Comenius. Wetenschappelijk tijdschrift voor democratisering van opvoeding, onderwijs, vorming en hulpverlening* 26 (1987a), 142-174.
 - Genetic structuralism and conceptual relativism, in: Paul Weingartner & Gerhard Schurz (Hrsg.), *Berichte des 11. Internationalen Wittgenstein-Symposium*, Wien (Hölder-Pichler-Tempsky), 1987b, 31-34.
 - De maakbaarheid van het subject. Foucault en de pedagogiek 2, in: *Comenius. Wetenschappelijk tijdschrift voor democratisering van opvoeding, onderwijs, vorming en hulpverlening* 28 (1987c), 453-481.
 - Filosofie van de ambivalentie. Bespreking van M. van Nierop, *Denken in tweespalt, Interpreteren in ambivalentie*, in: *Krisis. Tijdschrift voor filosofie* 37 (1989a), 85-89.
 - Fotografie als metafysica, in: O. van Alphen en H. Visser (red.), *Een woord voor een beeld, Opstellen over fotografie*, Amsterdam 1989b, 68-104.
 - Vrede en gelatenheid. Over Heidegger, postmodernisme en vredespedagogiek, in: J. van Weerden en Th. Bolleman (red.), *Een postmoderne vredescultuur? Postmodern weten - Vredescultuur - Opvoeding*, Utrecht 1989c, 15-50.

- Mul, J. de, Diltheys narratieve model van de menselijke ontwikkeling en de filosofische hermeneutiek van Heidegger en Gadamer, in G. Vandenacker (e.a.), *Congresbundel Filosofendag Utrecht 1989*, Delft 1990a, 133-141.
- Wijsgerige antropologie na 'de dood van de mens'. Heidegger en de ecologische crisis, in: D. Tiemersma (red.), *Filosofie, maatschappij en universiteit Liber amicorum voor Jan Sperna Weiland*, Baarn 1990b, 66-100.
 - *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, Rotterdam 1991.
 - History and Pluralism. Plessner: a postmodernist avant la lettre?, in J. van Nispen en D. Tiemersma (eds.), *The Quest for Man. The Topicality of Philosophical Anthropology*, Assen 1991a, 47-51.
 - Dilthey's narrative model of human development. A necessary reconsideration of the philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer, in: *Man and World* 24 (1991b), 409-426.
 - Dichter na de dood van God, in W. Kusters (red.), *'In bezielde verband' Nederlandsestalige dichters op zoek naar zin*, Baarn 1991c, 264-286.
 - Is there a future for anthropocentrism?, in J. van Nispen en D. Tiemersma (eds.), *The Quest for Man, The Topicality of Philosophical Anthropology*, Assen 1991d, 187-191.
 - Kunst als organon. Schelling en de romantische esthetica, in: H.A.F. Oosterling en A.W. Prins (red.), *Filosofie en kunst I. Van Plato to Nietzsche Acht inleidingen in de esthetica*, Rotterdamse Filosofische Studies XIV, 1992a, 67-81.
 - Tussen kunst en wetenschap. Dilthey en de historische biografie, in: B. Toussaint en P.G.E.I.J. van der Velde (red.), *Aspecten van de historische biografie*, Dordrecht 1992b, 33-49.
 - De filosofische zin van de film. Reflecties rondom Godards *Je vous salue, Marie*, in: S. de Bleeker (red.), *Zin in beeld. Identiteit en zingeving in hedendaagse films*, Baarn 1992c, 29-48.
 - Slauerhoff en het romantische verlangen, in: *Preludium Tijdschrift voor literatuur*, jrg. 8/9 (1992d), nr. 4-1, 59-77.
- Nierop, M. van, Leven en historiciteit. de hermeneutica van Dilthey, in: De Boer 1988, 17-53.
- *Denken in tweespalt - Interpreteren in ambivalentie*, Delft 1989.
- Nietzsche, F. *Werke in 23 Bdn* (Münchener Ausgabe), Berlin 1920-29.
- *Werke in 3 Bdn* (Schlechta Ausgabe), Frankfurt a/M 1969.
 - *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bdn*, Berlin, 1980.
- Nohl, H., Wilhelm Dilthey, in *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*, Band 4, Berlin 1957, 193-204.
- Ortega y Gasset, J., *Concord and Liberty*, New York 1963.
- Orth, E.W. (Hrsg.), *Dilthey und die Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg/München 1984.
- (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München 1985.
- Otto, S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil. Historisch-kritische Bestandsaufnahme*, München 1982.
- Oudemans, Th.C.W., *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, Meppel 1980.
- Bespreking van Ilse N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey. A hermeneutic approach to the study of history and culture*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jrg. 74 (1982), nr. 3, 202-204.
 - Hermeneutiek. metaforisch spel van binnen en buiten, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 38 (1984), 179-196.
 - Gadamer's wijsgerige interpretatieleer, in: Th. de Boer e.a. 1988, 90-120.
 - Het reservaat van de hermeneutiek, in: Widdershoven en De Boer 1990, 44-47.
- Oudemans, Th.C.W., en R.D. de Jong, *Over de natuur van mensen. Inleiding in de filosofische antropologie*, Alphen aan de Rijn/Brussel 1983.

- Owensby, J., *Dilthey's Critical Foundation for the Human Sciences in the "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, (Diss.phil.), Atlanta 1985.
- Palmer, R.E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1985.
- Piaget, J., *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris 1965.
- *Le Structuralisme*, Paris 1968.
 - Mijn loopbaan. Toespraak bij het in ontvangst nemen van de Erasmusprijs, in: *Wijsgerig Perspectief*, 15 (1974), 208-217.
- Place, U.T., Filosofie, psychologie en filosofische psychologie, in: K. Soudijn en H. Bergman (red.), *Ontwikkelingen in de psychologie*, Meppel 1977, 23-38.
- Plantinga, Th., *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto 1980.
- Plato, *Verzameld Werk* (5 delen), Baarn 1980.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin-Leipzig 1928.
- *Gesammelte Schriften* (in 10 Bdn.), Frankfurt a/M 1980v.
 - *Die Frage nach der Conditio humana*, Frankfurt a/M 1976.
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963.
- Existenziale Anthropologie, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg/München 1966, 443-460.
 - Heideggers Begegnung mit Dilthey, in: F. Rodi (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Band 4* (1986/1987), 120-160.
- Prins, A.W., Hans-Georg Gadamer, in: *Kritisch denkerslexicon*, Alphen a/d Rijn 1988, 1-16.
- Heideggers tweevoudige verloochening van de universiteit, in: D. Tiemersma (red.), *Wijsbegeerte, universiteit en maatschappij. Liber amicorum voor Jan Sperna Weiland*, Baarn 1990, 101-118.
- Ranke, L., *Sämliche Werke* (in 54 Bdn.), Leipzig 1868-1890.
- Idee der Universalhistorie, in: *Historische Zeitschrift* 178 (1954), 290-308.
- Reijnders, F., *Kunst-geschiedenis, verschijnen en verdwijnen*, Amsterdam 1984.
- Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963.
- Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910.
- *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1915.
 - *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
 - *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1921.
- Rickman, H.P., *Meaning in History. Wilhelm Dilthey's Thoughts on History and Society*, London 1961.
- *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies*, Berkeley/Los Angeles/London 1979.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- *Du text à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris 1986.
- Riedel, M., Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 332-348.
- Das Erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: R. Bubner, K. Cramer en R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1970, 233-255.
 - Positivismuskritik und Historismus. Über den Ursprung des Gegensatzes von Erklären und Verstehen im 19. Jahrhundert, in: J. Blühdorn en J. Ritter 1971, 81-91.
 - *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.
 - Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder, in: *Kant-Studien* 72 (1981), 41-57.

- Riedel, M., Diltheys Kruik der begründenden Vernunft, in: Orth 1985, 185-210.
- Rijk, L.M. de, *Middeleeuwse wysbegeerte*, Assen/Amsterdam 1977.
- Rinkleff, M. (red.), *Romantische liefde. Een droombeeld vereeuwigd*, Nijmegen 1985.
- Rodi, F., *Der Begriff der Einbildungskraft bei Wilhelm Dilthey Untersuchungen zum Problem des Schöpferischen* (Diss.phil.), Tübingen 1959.
- *Morphologie und Hermeneutik Zur Methode Diltheys Aesthetik*, Stuttgart 1969.
 - Dilthey, Gadamer and "Tradition" Hermeneutics, in: *Reports on Philosophy* 7 (1983), 3-12.
 - Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: F. Rodi (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4 (1986/1987), 160-177.
- Rorty, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989.
- Heidegger, Kundera en Dickens, in: R. Boomkens (red.), *De asceet, de tolk en de verteller. Richard Rorty en het denken van het Westen*, Amsterdam 1992.
- Rothacker, E. (Hrsg.) *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, Halle 1923.
- Sauerland, K., *Diltheys Erlebnissbegriff Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, Berlin/New York 1972.
- Scanlon, J., The status of Intentionality in Dilthey's "Studies toward the Foundation of the Human Sciences", in: Makkeel en Scanlon 1987, 55-69.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1928.
- Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche - Dilthey - Bergson, in: *Gesammelte Schriften*, Band 3, Bern/München 1972, 311-339
- Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke in 14 Bdn.* (Hrsg. K.F.A. Schelling), Stuttgart/Augsburg 1856-61.
- Schenkeveld, D.M., *Van Sophocles tot Claus. Toneelstukken over Koning Oedipus*, inaugurele rede, Amsterdam 1972.
- Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, Hamburg 1991.
- Schleiermacher, Fr.D.E., *Sämmtliche Werke in 30 Bdn*, Berlin 1835-1864.
- *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, (Hrsg. F. Lücke), in: *Sämmtliche Werke*, Abt.I, Bd.7, Berlin 1838.
 - *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Band I (Hrsg. M. Redeker), Berlin 1960.
 - *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre* (Hrsg. O. Braun), Leipzig 1913.
 - *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*, Heidelberg 1974.
 - "Allgemeine Hermeneutik" von 1809/10 (Hrsg. W. Virmond), in: K.-V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, Berlin/New York 1985, 1271-1310.
- Seebohm, Th.M., "Deconstruction" in the framework of traditional methodological hermeneutics, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 17 (1986), nr.3, 275-288.
- Simon, W.M., *European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History*, Ithaca/New York 1963.
- Spaemann R., en R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich 1985.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement A Historical Introduction*, Den Haag 1984.
- Stegmaier, W., Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche, in: Orth (1984), 80-120.
- Stein, L., Wilhelm Dilthey (Zu seinem siebzigsten Geburtstag), in: *Deutsche Rundschau* 117 (1903), 233.

- Steiner, G., *Het verbroken contract*, Amsterdam 1990.
- Ströker, E., Einleitung, in: E. Husserl, *Fünfte Logische Untersuchung, Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte"*, Hamburg 1975, ix-xxxv.
- Szondi, P., *Einführung in die literarische Hermeneutik* (Hrsg. J. Bollack en H. Stierlin), Frankfurt a/M 1975.
- Takashima, A., *Die Dichtung und das "meta-physische" Bewußtsein bei Dilthey* (Diss.phil.), Freiburg 1987.
- Taminiaux, J., Heidegger and Husserl's "Logical Investigations", in: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Lanham/London 1986, 63-88.
- Tillman, M.K., Dilthey and Husserl, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 7 (1967), 123-130.
- Trendelenburg, A., *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870.
- Tugendhat, E., Heideggers Idee von Wahrheit, in: O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts 1984, 286-297.
- Tuttle, H.N., *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding. A Critical Analysis*, Leiden 1969.
- Vandenbulcke, J., *Hans-Georg Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brugge 1973.
- Vasterling, V., Derrida's filosofie als radicaal eindige hermeneutiek, in: Widdershoven en De Boer 1990, 16-21.
- Vico, G. *The New Science*, Ithaca/London 1968.
- Visser, G., *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen 1989.
- Vuyk, K., *Homo Volens. Beschouwingen over de moderne mens als willende mens naar aanleiding van Nietzsche en Heidegger*, Kampen 1990.
- Waelhens, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Leuven 1942.
- Walsh, W.H., Philosophy and psychology in Kant's critique, in: *Kant-Studien* 57 (1966), 186-198.
- Weber, D., *Zum Problem des ästhetischen Erkennens bei Wilhelm Dilthey. Ein Beitrag zur Theorie der Poetik als einer sich in sich entwickelnden Wirkungseinheit* (Diss.phil.), Köln 1983.
- Weiss, G., Dilthey's conception of objectivity in the human sciences: A reply to Gadamer, in: *Man and World* 24 (1991), 471-486.
- Widdershoven, G.A.M. en Th. de Boer (red.), *Hermeneutiek in discussie*, Delft 1990.
- Wiele, J. van de, *Nietzsche en het westerse denken. De bekoring van het naturalisme*, Leuven 1976.
- Windelband, W., *Präludien* (2 Bdn.), Tübingen 1924.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (1953), Frankfurt a/M 1975.
- *On certainty/Über Gewissheit*, Oxford 1977.
- Young, Th.J., The hermeneutic Significance of Dilthey's Theory of Worldviews, in: *International Philosophical Quarterly* 23 (1983), 125-140.
- IJsseling, S., *Heidegger. Denken en danken - geven en zijn*, Antwerpen, 1964.
- Het zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische Differenz bij Martin Heidegger, in: *Tijdschrift voor filosofie*, 28 (1966), 3-52.
- Jacques Derrida. Schrijven in de marge, in: S. IJsseling (red.), *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*, Baarn 1986, 9-27.
- Jacques Derrida: een strategie van de vertraging, in: G.A.M. Widdershoven en Th. de Boer 1990, 9-15.
- Zetten, F. van, *Om de liefde van Cleopatra, Een verhandeling*, Assen 1982.
- Zöckler, C., *Dilthey und die Hermeneutik, Diltheys Begründung der Hermeneutik als "Praxiswissenschaft" und die Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart 1975.

Grondschema <i>Kritik der historischen Vernunft</i>	Overeenkomstige delen in de <i>Gesammelte Schriften</i> () en jaar van ontstaan c.q. publikatie []
Deel I: Overzicht van de samenhang van de geesteswetenschappen, waarin de noodzaak van hun fundering wordt uiteengezet	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Einleitung in die Geisteswissenschaften</i>, boek I (GS I) [1883] - <i>Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften</i>, hfdst. I (GS VII, 79-88) [1908]
Deel II: Analyse van de heerschappij en het verval van de metafysica als grondslag van de geesteswetenschappen.	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Einleitung in die Geisteswissenschaften</i>, boek II (GS I) [1883] - <i>Weltanschauungslehre</i> (GS VIII) [1898-1911] - <i>Das Wesen der Philosophie</i> (GS V, 339-416) [1907]
Deel III: Analyse van de moderne ervaringswetenschappen en de moderne kentheorie.	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation</i> (GS II) - "Berliner Entwurf": deel III (GS XIX, 301-307) [1893] - <i>Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften</i>, hfdst. II (GS VII, 88-120) [1908]
Deel IV: Ontologische fundering van de geesteswetenschappen ("Philosophie des Lebens")	<ul style="list-style-type: none"> - "Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie" (GS XVIII, 112-185) [ca. 1880] - <i>Das Leben. Deskriptive und komparative Psychologie</i>, "Berliner Entwurf", deel IV (GS XIX, 307-18) [1893] - <i>Die kategorien des Lebens</i>, (GS XIX, 359-388) - <i>Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht</i> (GS V, 90-138) [1893] - <i>Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie</i> (GS V, 139-240) [1894] - <i>Beiträge zum Studium der Individualität</i> (GS V, 241-316) [1895/96] - <i>Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften</i> (GS VIII, 3-75) [1905/09] - <i>Fragmente zur Poetik</i> (GS VI, 313-320) [1906/06] - <i>Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften</i>, hfdst. III (GS VII, 120-188) [1907] - <i>Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften</i> (GS VII, 191-291 [ca. 1910])

<p>Deel V: Kentheoretische en (methodo)logische fundering van de geesteswetenschappen</p> <p>("Erkenntnistheoretische Logik und Methodologie")</p>	<ul style="list-style-type: none"> - "Erkenntnistheoretische Fragmente" (GS XVIII, 186-201) [1874/79] - <i>Grundlegung der Erkenntnis</i>, "Breslauer Ausarbeitung" en daarbij aansluitende ontwerpen (GS XIX, 58-264) [ca. 1880-1890] - <i>Erfahren und Denken</i> (GS V, 74-89) [1893] - <i>Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen-Logik und Kategorienlehre</i> (GS XIX, 333-388) [1893] - <i>Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie</i> (GS XX) [1864/1903]
<p>Deel VI: De samenhang en de grenzen van de geesteswetenschappelijke kennis</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Über das Studium der geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat</i> (GS V, 31-73) [1873] - "Fortsetzungen der Abhandlung von 1875" (GS XVIII, 57-111) [1876] - <i>Die Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit und die Zusammenhang der Wissenschaften des Geistes</i> (GS XIX, 264-95) [ca. 1890] - <i>Beiträge zum Studium der Individualität</i> (GS V, 241-316) [1895/96] - <i>Die Entstehung der Hermeneutik</i> (GS V, 317-338) [1900]

- Adorno, Th.W. 62
 Aler, J.M.M. 73, 391, 413
 Ankersmit, F.R. 155, 157, 159
 Apel, K.-O. 67, 480
 Aquino, Th. van 169
 Aristoteles 23, 26-7, 55, 77, 127, 143, 245, 343-6, 358, 378, 395, 430
 Augustinus 179
 Bach, J.S. 28, 353
 Bär, K.E. von 28
 Barthes, R. 461
 Bassenge, F. 129
 Baumgarten, A.G. 41, 75, 87
 Bausch, N. 65, 267
 Beardsley, M.C. 112
 Beethoven, L. von 25, 28
 Bentham, J. 230
 Bergson, H.L. 59, 279, 358
 Bernasconi, R. 394, 415-6, 430
 Betti, E. 482
 Bianco, F. 359
 Birus, H. 144, 148, 151-2,
 Bischoff, D.W. 62, 69
 Bismarck, O.E.L. von 40-1
 Blans, G.H.T. 434, 436, 440
 Bleicher, J. 400, 423, 482
 Blühdorn, J. 139
 Böckh, P.A. 27, 293
 Boeder, H. 390
 Boer, Th. de 115, 170, 206-7, 209, 211, 243, 254, 256, 258-263, 299, 372, 374, 381-2, 449
 Bolle, E. 276
 Bollnow, O.F. 25-6, 51, 53, 57-9, 61-2, 65, 180, 216, 219, 221, 240, 281, 294, 310, 313, 317-8, 322, 326, 330, 336-7, 339, 351
 Bopp, F. 27
 Brands, M.C. 156, 160, 368
 Brecht, F.J. 383
 Brentano, F. 67, 206-7, 213, 255-6, 258-60, 263v, 312
 Brie, R.G. 65
 Bröcker, W. 383
 Bruno, G. 358
 Büchner, F.K.C.L. 142
 Buckle, Th. 28, 158, 177
 Bulhof, I.N. 68, 136, 158, 225, 242, 333, 339
 Burckhardt, J. 28-31, 276
 Burke, E. 113
 Byron, G.N.G. 28
 Carnap, R. 149
 Carr, D. 67, 478
 Cassirer, E. 259
 Cervantes, M. de 27, 39, 468
 Chopin, F.F. 28
 Cicero, M.T. 358
 Collingwood, R.G. 63, 68, 433
 Comte, A. 17, 27-8, 34, 68, 124, 126, 137-44, 157, 173-4, 177-8, 192, 278, 289, 312, 341, 357
 Cousin, V. 140
 Cramer, K. 169, 183
 Damerow, P. 135
 Darwin, Ch.R. 28, 268
 Delfgaauw, B. 109
 Democritus 357
 Derrida, J. 15-17, 19, 23, 67, 201, 340, 342, 367-8, 377-8, 431-446, 449, 453, 456, 471, 479-482
 Descartes, R. 72, 110, 128, 169, 182, 185-6, 243, 245, 271, 279, 381, 392, 395-7, 424, 449
 Diemer, A. 216
 Dijksterhuis, E.J. 138
 Diwald, H. 69
 Doosselaere, E. van 396
 Dray, W. 211
 Dreyfus, H.L. 454
 Droysen, J.G. 17, 28, 34, 126, 154-5, 158-9, 161, 176-178, 275, 280, 289-90, 334, 463
 Duinjer, O.D. 72-3, 77, 80, 111, 115-6, 118, 120, 122, 170, 198-9, 306, 379, 391, 404
 Dürer, A. 310, 311, 338
 Dussen, W.J. van der 125, 127, 158, 160
 Ebbinghaus, H. 17, 46, 207, 239-244, 246, 253, 264
 Eisler, R. 81
 Epicurus 357
 Ermarth, M. 25, 66, 146, 181
 Euripides 27
 Fechner, G.T. 28, 209
 Feick, H. 392
 Feuerbach, L.A. 116, 142, 280
 Fichte, J.G. 17, 24, 126, 131, 132v, 144v, 153, 156, 167, 181, 188, 289, 356, 358, 382
 Figl, J. 266, 280
 Fink, E. 275
 Fischer, K. 26, 44, 457
 Flitner, W. 58
 Forget, Ph. 430, 436-7
 Förster, W. 28
 Foucault, M. 12, 67, 123, 130, 195-6, 367, 449, 453-5
 Frank, M. 144, 147-151, 154, 201, 430, 438, 443--445
 Freud, S. 278, 420
 Frischeisen, M. 343
 Gadamer, H.-G. 12-7, 19, 23, 55, 64, 66, 68, 119-21, 148, 151, 153, 169, 200, 272, 316, 333, 335, 338, 340, 359, 367-8, 377-8, 393, 413, 416-430, 432,

- 434, 436-7, 439v, 446,
452-4, 479v, 482
- George, S. 393
- Gethmann, C.F. 413
- Gilbert, K.E. 87
- Glaser, A. 27
- Goethe, J.W. von 25, 28-9,
33, 39, 50, 181, 293, 313,
358, 468
- Grimm, H. 27-30
- Groethuysen, B. 18, 48, 52,
60, 65, 240, 285, 343
- Groot, G. 439
- Groothoff, H.-G. 25, 35, 39
- Gründer, K. 53
- Guyot, P. 113
- Haafte, A.W. van 9, 143,
203, 227, 234, 369, 370
- Habermas, J. 63, 64, 66,
367, 378, 402, 413, 416,
423, 430
- Haeckel, E. 142
- Hamann, J.G. 183
- Harrison, F. 141
- Hawkes, T. 128
- Haym, R. 27, 37, 41
- Hegel, G.W.F. 17, 24-27,
44, 47, 55-6, 67, 68, 124,
126, 131, 133, 137, 139,
142, 144-5, 155-6, 167,
177, 179, 188, 192, 219,
226, 268, 274-5, 280, 289,
314-5, 342, 344, 351, 358,
382, 394, 415, 418, 425-6,
430, 443, 451, 457, 459,
465
- Heidegger, M. 12, 16-18,
23, 38, 55, 59v 108v, 117-
23, 148, 185, 243, 258,
277, 294, 340, 344, 367v,
377-427, 430, 432v, 443,
446, 449, 453, 457, 460,
469, 472, 474-5, 478-9, 482
- Heine, H. 28
- Held, K. 380-1, 391
- Helmholz, H.L.F. 28-9
- Hempel, C.G. 158
- Heraclitus 16, 55, 358, 377,
479, 481
- Herbart, J.F. 209
- Herder, J.G. 102, 128-9,
134, 144-5, 149, 156, 183,
190, 289
- Hermann, U. 25, 35, 39, 53,
58, 343
- Heuschel, M.L. 25
- Hillis-Miller, J. 431
- Hinske, N. 116
- Hintjes, J. 58
- Hirsch, E.D. 482
- His, W. 29
- Hobbes, Th. 357
- Hodges, H.A. 63, 248, 300
- Hofmannsthal, H. von 50
- Hölderlin, F. 25, 28-9, 393,
422
- Homerus 30
- Horkheimer, M. 62-3
- Hübener, W. 148
- Hühnerfeld, P. 23
- Huizinga, J. 159
- Hume, D. 111, 115, 125,
127, 138-9, 180, 209
- Husserl, E. 17v, 38, 48v, 59-
60, 64v, 185, 207, 230,
240-1, 243-4, 253-265,
280-1, 284, 297-300, 306,
310, 312-3, 338, 359, 367.,
371-377, 379, 380, 381-384,
386, 404, 424, 437, 451,
478
- Iggers, G.G. 155, 160
- Jacobi, F.H. 131, 183
- Jalbert, J.E. 372
- James, W. 29, 59, 358
- Janz, C.P. 30v
- Jaspers, K. 60, 78-9, 84,
107-8, 120, 131, 204, 213,
383
- Jay, M. 62-3
- Jensen, B.E. 177
- Johach, H. 34, 45, 53, 166,
173, 181, 190, 206, 222,
241, 283
- Jonas, L. 28
- Jong, R.D. de 307
- Kafka, F. 293
- Kamerbeek, J. 68, 277-9
- Kant, I. 11-2, 17, 24-27, 32,
36-7, 41, 44-6, 56, 62-133,
136, 139v, 149, 153, 161,
165v, 177, 179v, 189v,
196-7, 199v 212v 228v,
233, 238, 245-7, 251, 258v,
267v 279, 283, 289, 291,
301-2, 305, 307, 335, 337,
340-1, 344v, 356v, 373,
382, 395-6, 398v, 410-1,
421v, 439, 442-3, 448-50,
454v, 458v, 463, 465-6,
472-3
- Karenina, A. 470
- Kaulbach, F. 103, 108,
- Kempski, J. von 139, 141
- Kim, E.S. 61, 174
- Kimmerle, H. 144-8, 151,
335
- Kloos, P. 138
- Kockelmans, J.J. 413
- Krausser, P. 65, 69, 193v,
203v
- Kulenkampff, J. 87
- Kuhn, H. 87
- Kuhn, T.S. 160, 210
- Kundera, M. 448, 468v, 478
- Kuiper, P.C. 68
- Kuypers, K. 68
- Lamarck, J.-P.P.A. 28, 268
- Landgrebe, L. 60, 61, 216,
233-236, 297, 299, 312,
325
- Leibniz, G.W. 27, 110, 111,
113, 268, 320, 344, 358
- Lemaire, T. 137
- Lessing, H.-U. 28-9, 34, 37,
43-4, 46v, 49-52, 59, 67,
69, 168, 171, 176, 185,
187-8, 219, 233, 242-3,
315, 342
- Levi-Strauss, C. 201, 441
- Linnæus 203
- Linge, D.E. 130
- Liszt, F. 28
- Liitt, Th. 58
- Litté, E. 141
- Locke, J. 111-13, 139, 180
- Lorenz, C. 159

- Lotze, R.H. 44
 Löw, R. 100, 120
 Löwith, K. 413-4
 Lukács, G. 62-3, 271
 Lyotard, J.-F. 70
 Maine de Biran 358
 Makkreel, R.A. 66-7, 69, 83,
 95, 109, 136, 153, 183-4,
 190, 195, 211, 214, 216,
 225, 227, 247-8, 279, 351,
 359, 465-7
 Malebranche, N. de 128
 Maraldo, J.C. 195
 Marquard, O. 116, 356, 414,
 438, 452v, 458, 460v, 473v
 Marx, K. 28, 63, 68, 142
 Meinecke, F. 161, 368
 Merleau-Ponty, M. 183, 454
 Mill, J.S. 17, 27, 34, 68,
 126, 137, 140-4, 157, 177-
 8, 209, 230, 255, 289, 312
 Misch, G. 46, 48, 52-3, 60-
 1, 65, 181, 188, 218, 223,
 241, 246, 253-4, 277, 310,
 336, 377, 482
 Molière 27
 Mommsen, Th. 26, 41
 Montesquieu, Ch.-L. 127
 Moore, G.E. 230
 Mörchen, H. 107
 Morrison, J.C. 381
 Mozart, W.A. 28
 Mozes 373
 Mulert, H. 52
 Müller, J.P. 28
 Newton, I. 100, 130, 137-8
 Niedner, W. 28
 Nierop, M. van 54-56, 68,
 333, 413, 425, 450-1
 Nietzsche, F. 17, 24v, 30v,
 37v, 48, 51, 59, 62, 67v,
 108v, 112, 124, 178, 181,
 190, 239-40, 265v, 344,
 352, 362-3, 394, 396, 429,
 436, 451, 457v, 477v,
 482
 Nitzsch, K.I. 28
 Nohl, H. 25, 30, 47-53, 58,
 285
 Novalis 25, 28v, 156, 175,
 183, 188
 Oedipus 420
 Ortega y Gasset, J. 62, 68
 Orth, E.W. 67
 Otto, S. 67, 204
 Oudemans, Th.C.W. 202,
 307, 339, 406, 420, 428v,
 441, 476, 480v
 Owensby, J. 67
 Palmer, R. 66, 400, 423, 437
 Parmenides 55, 344v, 377
 Piaget, J. 12, 195-197, 224,
 225, 233
 Place, U.T. 143, 210
 Plantinga, Th. 66, 178, 240,
 241, 334
 Plato 27, 55, 83, 110v, 143,
 146v, 153, 245, 258, 268,
 310, 343, 346, 357, 372,
 377, 394v, 414, 419, 478
 Plessner, H. 61, 116, 372,
 405, 410, 474
 Pöggeler, O. 61, 383, 386,
 390, 409, 412
 Pollock, F. 62
 Popper, K.R. 158
 Prins, A.W. 390v, 402v
 Pütman, K. 42
 Pythagoras 325
 Rabinow, P. 454
 Ranke, L. von 11, 17, 26,
 28, 124v, 154-161, 167,
 176v, 274, 289v, 413v, 427
 Redeker, M. 53, 145, 335
 Reijnders, F. 130
 Richardson, W.J. 395
 Rickert, H. 17-8, 59, 63, 66,
 68, 141, 170, 207, 239-41,
 244, 249v, 263, 265, 281,
 359, 367-71, 374-5, 377,
 383-385, 449
 Rickman, H.P. 25, 42, 63,
 66
 Ricoeur, P. 66-7, 367, 408v,
 428v, 437, 441
 Riedel, M. 65, 102-3, 157,
 184, 190, 301, 341, 344,
 346, 458-9
 Rijk, L.M. de 391
 Rinkleff, M. 357
 Ritter, C. 26
 Ritter, J. 139
 Ritter, P. 52
 Rodi, F. 9, 34, 45-6, 50, 53,
 59-61, 65, 67, 69, 166, 181,
 190, 206, 233, 241-3, 293,
 301, 323, 334, 383, 422
 Rorty, R. 461, 469
 Rothacker, E. 156
 Rousseau, J.-J. 27, 276, 280
 Sauerland, K. 169
 Saussure, F.M. de 150, 218,
 434, 440
 Savigny, F.C. von 41
 Scanlon, J. 67, 298, 359
 Scheler, M. 59, 61, 116,
 183, 193, 386
 Schelling, F.W.J. 27, 112,
 131, 144, 146, 154, 167,
 181, 269, 356, 358
 Schenkeveld, D.M. 420
 Scherer, W. 43
 Schiel, J. 34
 Schiller, F. 25, 28, 181
 Schlegel, F. 25, 146-148,
 153, 154, 156
 Schleiermacher, F.D.E. 17,
 24v, 41, 47, 51, 66v, 126,
 129, 144-56, 166, 171,
 174v, 181, 183, 188, 190,
 206, 222, 225v, 231-2, 238-
 40, 254, 267, 289, 293,
 328v, 339, 358, 417, 419,
 421, 423v, 432, 438v, 443,
 456-7
 Schopenhauer, A. 27, 181,
 268-9, 271, 279-80
 Schulenburg, S. von 53
 Seebohm, Th.M. 67, 428,
 429
 Shaftesbury, A.A.C. 358
 Shakespeare, W. 27, 39,
 237, 468
 Sigwart, Chr. 44, 178, 457
 Simon, W.M. 139v
 Sophocles 420
 Spaemann, R. 100, 120

- Spencer, H. 28, 141, 209, 255
- Spiegelberg, H. 253
- Spinoza, B. de 27, 110, 146, 358
- Spranger, E. 48, 58, 60, 240, 384
- Steffensen, K.C.F. 29
- Stein, L. 41, 50, 278
- Steiner, G. 231
- Ströker, E. 67, 255-257
- Stumpf, C. 215
- Szondi, P. 148
- Tacitus 128
- Taine, H. 28, 209
- Takashima, A. 67
- Taminiaux, J. 380
- Teichmüller, G. 31
- Thucydides 128, 155
- Tillman, M.K. 258, 265
- Trakl, G. 393
- Treitschke, H. von 42v
- Trendelenburg, A. 26v, 41, 44, 167, 177, 206, 356
- Tugendhat, E. 409
- Turgot, A.R.C.J. 127, 138v
- Tuttle, H.N. 66
- Twardowski, K. 67
- Twisten, K. 28
- Usener, H. 27, 30-1, 42-3, 47, 457
- Vandenbulcke, J. 420
- Vasterling, V. 428-9, 431, 433
- Vico, G. 127, 128, 172, 290
- Visser, G. 349, 350
- Vogt, C. 143
- Vuyk, K. 108, 462, 464
- Waelhens, A. de 382
- Wagner, R. 28, 280
- Walsh, W.H. 213
- Weber, D. 57, 374
- Weiss, G. 423
- Weniger, E. 53, 159, 161, 276, 281, 285, 397
- Widdershoven, G.A.M. 431
- Wiele, J. van de 271
- Wilhelm I 41
- Windelband, W. 17, 46, 59, 63, 66v, 141, 170, 207, 239v, 244v, 251, 263, 265, 281, 368, 384v, 387, 449
- Wittgenstein, L. 220
- Witzleben, M. von 42, 323
- Wolf, F.A. 333
- Wolff, J. Ch. 27, 110, 344, 356
- Wundt, W. 28, 143, 207, 209, 242
- Yorck, P. 43v, 46, 50v, 60, 229, 382, 387v, 413, 418
- IJsseling, S. 391-2, 394, 401, 415, 432, 434
- Zetten, F. van 461
- Zöckler, C. 64, 501
- ZAKENREGISTER**
- De belangrijkste vindplaatsen zijn gecursiveerd weergegeven.*
- A posteriori 74, 132, 191, 196, 214
- A priori 73, 74, 111v, 166, 196, 214, 258, 344
- Algemeengeldigheid 74, 77, 200, 202, 203
- en objectiviteit 78, 333, 335v, 480
- esthetische 90, 93
- subjectieve 93
- transcendentale 199, 360, 453
- van interpretatie 335v, 429
- zedelijke 86
- Ambivalentie 15, 54-7, 70, 200, 278, 375, 402, 431, 438, 447, 450-6, 468, 476v
- Antinomie 56, 70, 72, 84, 85, 91, 340, 345, 347, 353, 355, 357v,
- Antropologie
- culturele 125, 138, 141, 175
- wijsgerige 134, 174, 188, 200, 331, 397, 409, 410, 473v
- Aporie 55, 187, 200, 261, 340, 408, 417, 430, 439, 454
- Applicatie 419, 427v, 480
- Apriori
- v.d. geschiedenis 102, 132
- historisch 180, 187v, 195, 203, 449
- idealistisch 132
- synthetisch 75, 80, 110, 258
- tijdloosheid van 70, 122
- Ausdruck, zie uitdrukking
- Begrijpen, zie: verstaan
- Beleving (*Erlebnis*) 169, 182, 271, 292-312, 317-20, 323v, 98, 420, 475
- onmiddellijkheid van 169, 182, 215, 424
- Betekenis (*Bedeutung*) 104, 107, 153v, 227, 250, 258, 284v, 293v, 301, 320, 335, 421, 433v, 454, 477
- en historiciteit 309, 339, 411, 420
- Betekenisverlies 147, 431
- Bewustzijnsfilosofie 64, 166, 182, 186, 239, 262, 271, 279, 424
- Biografie 23, 32, 117, 175v, 224, 408, 461
- Categorie (formele) 77, 180v, 345v, 480 zie: levenscategorie
- Constructie, hermeneutische 14, 421, 478
- Context 13, 32, 153, 203, 216v, 227, 432, 441, 444, 471, 477, 478, 480
- of discovery 24, 458
- of justification 24, 458
- Correspondentietheorie van waarheid 337, 480
- Cultuursysteem 176, 287, 457

- Cultuurwetenschap 170, 250, 253
- Dasein* 60, 188, 295, 348, 381, 382v, 467
- Deconstructie 15, 342, 377, 431v, 456, 478
- Demarcatieprincipe 169v, 244, 249, 289
- Dialog 150, 419-22, 429v, 437, 482
- Differentiatie en integratie 224v, 233
- Disseminatie 435v, 440
- Doelmatigheid
objectieve 90, 102
subjectieve 90
van de geschiedenis 101, 104, 465
van de natuur 89v, 98, 248, 267
van de psychische structuur 221-3, 226, 466
- Dogmatisme 72, 110, 177, 191, 193, 346, 356, 360, 375, 439
- Dood 268, 296, 307, 339, 348v, 400, 438, 440, 453, 475v
- van God 37, 108, 396, 438
- Eindigheid 12, 54, 69, 112, 123, 136, 177v, 204, 323, 332, 339, 348, 359v, 377, 404, 417, 432, 454, 470v
- Elementaire logische operaties 216v, 229, 279, 295, 300v, 320
- Erlebnis* zie: beleving
- Erlebnisausdruck* zie: uitdrukking van beleving
- Ervaring 74, 111, 216, 380
innerlijke 45, 169v, 181, 185, 210v, 221, 245, 264, 298, 319, 465
uiterlijke 45, 169v, 210v, 245, 264, 298, 319
voorthoorische 183
- Ervaringshorizon 14, 316, 336, 339, 418, 420, 429, 433, 446v, 456, 477
- Ervaringskennis 74
- Ervaringsoordeel 75
- Ervaringsstructuur 190, 198
- Erworbene Zusammenhang des Seelenlebens* zie: verworven psychische samenhang
- Esthetica 13, 50, 65, 67, 87, 92v, 103, 113, 206, 236, 255v, 293v, 301, 312, 320, 357, 465
transcendentale 80v, 214
- Ethiek 13, 28, 53, 85v, 206, 228v, 252, 289, 372, 409
- Existential 388
- Existentie 60, 331, 348, 381v, 391, 467, 474, 479
- Facticiteit 57, 188v, 193, 264, 354, 372, 376, 383v, 404, 473
van *Dasein* 381, 404
- Fenomenologie 60, 134, 168, 207, 215, 243v, 253v, 298, 342, 371, 378v, 437, 454, 478
hermeneutische 60, 377, 424
- Fenomenologische reductie 299, 381
- Fundering
absolute 372
grenzen van 198, 375, 391
hermeneutische 240, 282, 286
kentheoretische 11, 262, 335
metafysische 278
normatieve 206, 228, 257
positieve vs negatieve 340
psychologische 239v
- transcendentale 391
van de geesteswetenschappen 34, 167, 182, 286
- Fundamentele ontologie 379, 392, 409, 412, 422
- Geest
absolute 133, 315, 351, 396
objectieve 134, 288, 314v, 327, 369, 418, 426, 466
- Geesteswetenschap 11, 44, 58, 119, 158, 167v, 245, 286v, 460
- Geldigheid 73
- Gelding en genese 13, 124, 133, 143
- Genealogie 271v, 281, 334, 395, 436
- Genetisch structuralisme 192, 196v, 225, 357
- Geschiedenis 63, 96, 101v, 126, 147, 155v, 174, 176v, 188, 195, 271v, 334, 339, 357, 382v, 393, 402, 442, 451, 461, 464, 475
- Geschiedeniswetenschap 128, 130, 144, 155v, 168, 238, 273v, 286, 373, 383, 461, 466
- Grondslagen 72v, 94, 116, 120, 161, 209, 254, 263, 369v
- Grondslagenonderzoek 11, 64, 73, 132, 161, 403
- Handelen 14, 36, 39, 85, 123, 181, 184, 273, 315, 393, 456
doelrationeel 305
zedelijk 58, 108, 228, 305, 420, 478
- Handeling 317
- Hermeneutiek 12, 147
als constructie 14, 421, 480
als deconstructie 15, 431v, 480

- als reconstructie 13, 427, 480
- van Dermda 431
- van Dilthey 47, 193, 227, 240, 284, 331, 461
- van Gadamer 64, 118, 416
- van Heidegger 378
- van Kant 83, 107
- van Nietzsche 124, 267
- van Schleiermacher 28, 144
- Hermeneutische cirkel 83, 153v, 194, 216, 311, 339v, 389, 418, 425, 432, 441, 482
- als ontologische cirkel 339, 390, 425
- Historiciteit 12, 125v, 130, 135, 147, 187v, 207, 234, 271, 307, 339, 347, 361, 375v, 381v, 403, 416, 424, 430, 441, 453v
- Historisme 17, 55, 65, 155v, 206, 368, 372
- aporiën van 417, 439, 454
- Horizon 14, 176, 273, 311, 362, 378, 410, 421, 428, 436, 446
- verbreding 95, 324, 421, 436, 463, 480
- versmelting 14, 420v, 429, 436, 480
- verstrooiing 436, 481
- Hypothese
- falsificatie van 194
- hermeneutische 194, 223
- natuurwetenschappelijke 36, 289
- psychologische 175, 209, 243, 257
- Idealisme 25, 36, 66, 112, 122, 124, 131-7, 139, 141, 144, 151, 156, 166, 176v, 183, 250, 263, 356, 381, 418, 425
- Immanentie 38, 40, 72, 79, 82, 100, 111, 134, 157, 167, 223, 259, 280, 300, 323, 448, 473
- Individu(aliteit) 15, 32v, 63, 82, 145v, 156, 173-8, 191, 208, 231v, 251, 319, 329, 340, 407, 416, 429, 459v, 469
- vs subjectiviteit 442v
- Industriële revolutie 138, 471
- Innewerden 181, 215, 271, 277v, 292v, 300, 305, 320, 442, 463
- Integratie 421
- Interpretatie 83, 103, 147v, 171, 238, 259, 269, 280, 284, 287, 331-40, 385, 419, 430, 431
- eenheid van 429
- geweld van 269, 400, 436
- grammaticale 151, 171, 334, 335, 421
- psychologische 151, 171, 334, 335, 421
- technische 151, 335
- toetsing 337, 429
- Intersubjectiviteit 94, 103, 113v, 183, 246, 264v, 313, 323, 327, 337, 369, 429, 480
- Introspectie 140v, 219, 243-247, 265v, 271, 276-279, 296, 312v, 321v, 338
- Irrationalisme 57, 62-64
- Irrationaliteit 35, 63, 203
- Kenleer 29, 45, 114, 128, 181, 190v, 205, 212-5, 245, 290, 408
- Kennis 72v
- apriorische vs empirische 74, 111
- Kunst 39, 90, 96, 104, 135, 145, 176, 236, 246, 304, 318, 329v, 353, 362, 406, 413, 425, 447, 462, 468v
- Leefwereld 184v, 262, 279, 370
- Leven 99, 140, 154, 186v, 267, 292v, 332, 387, 402v, 440, 448, 453v, 458v, 472v
- Levenscategorieën 165, 180-7, 220-8, 294, 309, 345, 350, 480
- Levenservaring 231, 238, 307, 317, 323v, 332, 339, 350v, 371, 444, 455
- Levensfilosofie 17, 60, 63, 180, 204, 222, 239, 267, 280v, 378, 447, 452
- Levenssamenhang 186, 201, 211, 224, 318, 324, 339, 346v, 353, 458
- Levensvorm 186-188, 220, 339, 370, 410
- Lichamelijkheid 184
- Logica 29, 45, 95, 178, 344
- Logik 29, 33, 45, 185, 278, 403
- Logische noodzakelijkheid 74
- Metafoor 351v, 356
- Metafysica 16, 36, 56, 72, 75, 79, 81v, 117, 127, 131, 138, 167, 177, 186, 204, 214, 281, 310, 340v, 376, 378v, 430
- destructie van 342, 395
- euthanasie van 342v
- Metafysica van de metafysica 82, 343, 398
- Metafysisch bewustzijn 341v
- Methode 12, 403
- deductief-nomologische 426

- dialectische 134
 divinatoire 153, 232, 237, 334
 empirisch-analytische 143
 fenomenologische 168, 253-63, 372, 379
 hermeneutische 47, 171, 236, 332v, 387
 natuurwetenschappelijke 38, 137v, 141, 209, 418
 vergelijkende 153, 232v, 334, 407
 Methodendualisme 262
 Methodologie 13, 29, 45, 53, 79, 170, 403
 Methodologisme 281
 Narrativiteit 12, 103, 121, 155, 157-159, 226-228, 234v, 293, 407, 415, 448, 460v, 468v, 477
 Naturalisme 79v, 177, 230, 253-265, 271, 356, 368, 372v, 454
 Natuur 78, 87
 doelmatigheid van 89, 223
 levende 89, 100, 248, 396
 menselijke 188, 198, 230, 296, 357, 376, 451, 47
 vs cultuur 250
 vs geest 263, 290
 vs vrijheid 87, 168
 Natuurdoel 99
 Natuurschoonheid 95
 Natuurwetenschappen 75, 120, 137, 426
 Neo-kantianisme 13, 17, 46, 59, 62, 142, 170, 207, 244-53, 281, 371, 384v, 390, 449
 Nihilisme 14, 18, 37, 108, 231, 359, 367v, 438
 Non-contradictieprincipe 55, 74, 203, 255, 373
 Object 77
 empirisch 77, 80, 115, 448
 intentioneel 260
 transcendentiaal 73
 Objectivatie 219, 279, 285, 300, 314v
 Objectivering 79, 199, 243
 ontologische 118, 186, 406
 Objectivisme 14, 64, 413, 417v, 482
 Objectiviteit
 ontologische 55, 64, 78, 80, 84, 116, 280v, 338, 396, 442
 kentheoretische en methodologische 112, 157, 178, 218, 252v, 274, 335v, 408, 417, 480
 Onbeslisbaarheid van betekenis 434
 Ondoorgrondelijkheid van het leven 61, 185, 198v, 267, 308, 355, 411, 417, 427, 462, 468, 475, 482
 Onto-theologie 344, 414, 439
 Ontologie 13, 45, 80, 100, 110, 115
 van de voorhandenheid 136, 382, 413, 417v
 middeleeuwse 72
 positivistische 262, 381
 regionale 258, 379
 van het leven 45, 220v, 292v, 331, zie: *leven*
 Ontologisch vs ontisch 378, 403
 Ontologisch(e)
 fundering 11, 167v, 208, 391, 403v, 409, 449
 differentie 379v, 394, 398v, 400v, 408v, 435
 indifferentie 400v
 Ontwikkeling 223v
 biologische 234
 cognitieve 187, 192, 197, 218
 fysische 234
 historische 124, 280, 290, 415
 maatschappelijke 127, 129, 138, 197
 menselijke 103, 127, 234, 449, 460
 morele 229
 van de rede 129, 133v
 van ervaringsstructuur 310
 wetenschappelijke 138, 194v, 374, 404
 Ontwikkelingsstadia 233
 Ontwikkelingstheorie 125, 233
 Oordeel 95
 a priori vs a posteriori 75
 analytisch vs synthetisch 74
 bepalend 89, 136, 234
 bepalend vs reflecterend 89
 esthetisch 92, 113, 464
 esthetisch vs teleologisch 97, 103
 reflecterend 89v, 118, 153, 246, 464, 466
 teleologisch 97, 464
 theoretisch 113, 114
 zedelijk 228
 Perspectivisme 57, 270, 338
 Pluralisme 141, 355, 415v, 440, 452, 461
 Politiek 25v, 35, 40v, 64, 102, 146, 160v, 168, 176, 212, 305, 447, 462, 469
 Polysemie 436
 Positivisme 17, 34, 37, 55, 64, 137v, 149, 157, 176, 207, 245, 255, 260v, 268v, 278, 357, 381, 390, 407, 424, 450, 471
 Post-structuralisme 150
 Psychologie 34, 79, 117, 134, 140, 143, 173
 associatie- 81, 142, 209
 descriptieve 45v, 175, 191, 206v, 239, 253, 263, 284, 291v, 320, 335, 367, 399

- relatie tot hermeneutiek 239-42, 291
 vergelijkende 45, 232v, 264
 verklarende 208v, 255, 262
 Psychologisme 215, 230, 239, 250, 255
 Quasi-transcendentiaal 202
 Rechtaardiging 13, 72, 167, 369v, 458
 relativiteit van 369, 375
 transcendentale 69, 78, 110
 Reconstructie 13, 148, 150, 329v, 417, 421, 426, 478v
 Referentie 15v, 130, 436v, 440v, 454, 479
 Relativisme 14, 54, 71, 112v, 124, 193, 359v, 368v, 418, 451, 469, 473
 historisch 62, 124v, 129v, 137, 160v, 368, 375
 kentheoretisch 112, 160v, 202, 453
 normatief 124, 160v, 231, 274, 368
 Religie 26, 72, 135, 175, 276, 311, 351, 362v, 414, 468v, 470, 475
 Roman 104, 117, 236v, 331, 408, 448, 463, 468v, 478
 Romantiek 26, 39, 54, 64v, 112, 144v, 156, 169, 175, 181v, 222, 225, 266, 329, 334, 349, 357v, 414, 417, 423, 451, 455v, 471
 Ruimte 76, 220, 473
 Samenhang van beleving, uitdrukking en verstaan 284, 292v
 Samenhang van kennen, willen en voelen 180-7, 221, 299-306
Satz der Phänomenalität 182, 260, 279
 Scheppende explicatie 226, 279, 323, 353, 427, 466
 Sciëntisme 37, 54, 63, 143, 149, 281, 482
 Singulariteit 32, 93v, 173, 178v, 231-8, 245, 286, 291, 322v, 353, 384, 415, 426
 Skepticisme 14, 55, 59, 71v, 95, 110v, 128, 176, 202, 217, 345, 355v, 371
 Spel 422
 Stemming 303, 349v, 412
 Stijl 152v, 158v, 225, 232
 Structuralisme 128, 150, 201, 441
 Structuur 220v
 diachrone 306v
 psychische 174, 187, 208v, 215v, 220v, 231, 264, 284, 295, 311, 320, 350v, 460v
 synchrone 297v
 temporele 279, 306v, 323, 350, 400
 Structuurpsychologie 47, 65, 240, 241, 283, 294
 Subject 395
 empirisch 115, 133
 logisch 287, 316, 417, 461
 tijdloos 110, 114, 122, 190, 385, 430, 449
 transcendentiaal 73, 91, 100, 110, 114v, 122, 131, 166, 202, 224, 443, 449
 Subject en object
 dichotomie 79, 120, 186, 190, 201, 446
 samenhang 78, 120, 123, 183, 201, 292, 300, 303, 350, 408, 424, 448
 Subjectief-immanente doelmatigheid 223v, 315, 464, 466
 Subjectivering 118v, 413
 Subjectivisme 26, 59, 91v, 337, 369, 373, 413, 466
 ontologisch 71, 110, 114v, 186, 190, 277, 349, 381, 395v, 417, 442, 449
 Subjectiviteit en tijd 122
Subjectum 116, 118, 395v
 Taal 97, 129, 145v, 171, 183, 189v, 199, 225, 249, 259, 287, 323, 332v, 346, 393v, 413, 417, 421v, 437, 440v, 470
 Techniek 25, 35, 138, 332, 397, 406
 Teleologie 90, 97v, 129, 135, 222, 229, 267, 356
 immanente 247, 296, 304, 316, 457
 Theologie 25v, 33, 82, 117, 129v, 138v, 147, 168, 179, 241, 315, 352, 414, 419, 452
 Tijd 76, 80, 84, 106, 120v, 136, 189v, 223, 307-310, 473v
 Toevalligheid 17, 69, 107v, 123, 135, 178, 196, 201v, 237, 267, 273, 302, 334, 346, 407, 416, 438, 446v, 456-470, 476
 Totaliteit 49
 van de ervaring 82, 101
 van de geschiedenis 133v, 147, 179, 311, 338, 416, 418, 430, 439
 Traditie 337, zie: werkings-samenhang en werkingstraditie
 Tragedie 315, 420, 477
 Tragiek 362, 455, 474, 477
 Transcendentiaal 72v, 141

- Transcendenta(a)l(e)
 analytica 75
 apperceptie 77, 132, 181v
 betekende 435, 440
 constructivisme 196
 deductie, 78v, 91, 106,
 120, 122, 131, 214, 404
 dialectica 75, 82, 84,
 111, 340
 esthetica 75, 80, 214
 fundering 391
 hermeneutiek, 148v.
 idealisme 112, 131, 154,
 262, 381
 ideeën 82, 96, 302, 450
 kritiek 72
 logica 75, 77, 81
 onderzoek 73, 110, 148
 reflectie 246, 248, 312
 schema 106, 121, 149
 schijn 84, 340, 411, 442
 450
 structuur 174, 191, 197v,
 220, 249, 288, 310,
 320, 331, 337, 359,
 388v, 403v, 448, 473
 uitgangspunten 197, 359
 vraagstelling 33, 72, 166
 zelfbezinning 182
 Transcendentiaal-historische
 levensfilosofie 204,
 448
 Transcendentie 79v, 96,
 111, 113, 137, 145,
 185, 230, 259v, 281,
 290, 300v, 340v, 358,
 378, 413v, 439, 465v,
 473
 Type 24, 48, 231v, 347,
 356, 443, 452, 478, 479
 Typische 144, 236v
 Typologie 58, 264, 347,
 354v, 373, 376, 412
 Uitdrukking (*Ausdruck*) 171,
 219, 258, 285, 288,
 312-19, 323v, 353, 424,
 437, 442
 van beleving 318v, 325,
 468
- Verbeelding
 produktieve vs reproduk-
 tieve 81
 reflexieve 106, 108
 transcendente 80, 106
 120, 122, 259
 Verhaal 104, 159, 226v,
 287, 414v, 460v, 477
 Verlichting 72, 125v, 135v,
 144, 155v, 289v, 372,
 376, 419
 Verstaan (*Verstehen*) 107,
 147v, 171, 216, 319-40
 als articulatie 226
 als existentieel 171, 389
 direct en indirect verstaan
 321v
 eendigheid van 339, 378,
 417v, 432v
 elementair 326v
 en invoeling 304, 331
 grenzen van 211, 220,
 340
 hermeneutisch 332, 335
 hogere 231, 327, 426v
 naar analogie 97, 104,
 153, 171, 219v, 317,
 319v, 327, 330
 oneindigheid van 33,
 338, 422, 425, 432
 productiviteit van 420
 temporaliteit van 420,
 478
 van individualiteit 235
 Verstand 75, 77
 Verstehen zie: verstaan
 Verworven psychische sa-
 menhang 224, 228v,
 231, 237v, 287, 295v,
 306, 311, 386, 457,
 462, 467
 Vooroordeel 419
 Voorstelling 73v, 77, 166,
 171, 181, 300, 392,
 407v, 440
 Vrijheid 56, 63, 84-88, 90,
 96v, 101v, 106v, 117,
 129, 133, 168, 212,
 234, 247, 338, 354,
 370, 429, 446
- Waarden 38, 90, 129,
 156v, 187, 228, 230v,
 250v, 267, 304v, 309v,
 316, 362, 371-5, 468
 absolute 375, 377
 Waardenfilosofie 249, 383
 Wereldbeschouwing 347
 religieuze, artistieke en
 filosofische 352-4
 naturalistische, objectief-
 idealistische en subjec-
 tief-idealistische 357-8
 Werkingsgeschiedenis (*Wir-
 kungsgeschichte*) 420,
 429v, 471
 Werkingssamenhang (*Wir-
 kungszusammenhang*)
 314, 334, 337v, 350,
 424, 465
 Wetenschappen
 generaliserende vs indi-
 vidualiserende 251
 nomothetische vs idio-
 grafische 245v., 251
 verstehende vs verklarende
 170, 208-12
 waardenafhankelijke vs
 waardenonafhankelijke
 251
 Wezensschouw 258, 264,
 374
 Zelfbezinning 25, 38, 181v,
 188, 191, 200, 215,
 287, 290, 383, 385,
 453, 473
 transcendente 182, 449
 Zin zie: betekenis
 Zijn vs zijnden 378, 401
 Zijnsvergetenheid 379,
 393v, 398
 Zijnsverstaan 379, 394,
 395, 403
 moderne 395, 412, 436
 Zijnsvraag 117, 378
 vs vraag naar het zijn
 392, 401

The publication of substantial parts of Wilhelm Dilthey's philosophical legacy in Volumes XVII (1977), XIX (1982) and XX (1990) of his *Gesammelte Schriften* necessitates a thorough reinterpretation of his entire philosophy. This study aims to contribute to such a reinterpretation by reconstructing the ontological foundation of Dilthey's hermeneutics of life.

The analytical presupposition is that Dilthey's ontology is a continuation and radicalization of Kant's transcendental enterprise. He initially regarded his project, for which he had chosen the Kantian title *Kritik der historischen Vernunft*, as a complement of Kant's transcendental critique of pure reason. He proposed that the validity of Kant's critique of theoretical reason - i.e. analysis, justification and determination of its limits - is restricted to the natural sciences (*Naturwissenschaften*), while his own critique of historical reason aims at a transcendental investigation concerning the conditions of the possibility of knowledge in the human sciences (*Geisteswissenschaften*). Gradually, however, Dilthey's project turns out to be a fundamental transformation of two ontological presuppositions of Kant's transcendental investigation. In the first place, he understands categories to be categories of life (*Lebenskategorien*) rather than formal categories: his transcendental self-reflection aims at an explication of the fundamental structures of the primordial nexus of life in which man is always already situated and which precedes the theoretical distinction between subject and object. In this context, Dilthey also criticizes the intellectualism of Kant's critique: the life-world is not an object of sheer intellectual representation, but, rather, a reality which is immediately given to us in the interplay of thinking, willing, and feeling. In the second place, Dilthey rejects the Kantian presupposition that the *a priori* structures of experience are universal and timeless, claiming instead that they are characterized by historical development. With this emphasis on the historicity of the categories of life, Dilthey radicalizes two themes which already play an important role in Kant's transcendental enterprise, namely, the finiteness and contingency of human life. The profound topicality of Dilthey's transcendental-historical philosophy is given by the fact that these two themes belong to the central preoccupations of contemporary philosophical concern.

This study, in which systematic analysis and historical investigation are in constant interplay, consists of three Parts. In Part I, a sketch is given of the horizon against which Dilthey developed his *Kritik der historischen Vernunft*. Part II elaborates a systematic reconstruction of Dilthey's ontology of life, and, in Part III, his hermeneutic ontology is confronted with the works of Heidegger, Gadamer, and Derrida, and its relevance for current philosophical discussion is evaluated.

In Chapter 1 of Part I both a sketch of Dilthey's life and works and an overview of relevant secondary literature are provided. Special attention is paid to the fragmentary, unfinished, and often ambiguous character of his *Kritik*, as well as to the problems which this poses for interpretation. Chapter 2 examines and discusses the ontological presuppositions of Kant's transcendental philosophy, while in Chapter 3 a sketch is provided of the historicization of world-view in 19th Century philosophy. This latter sketch focusses on those Movements and thinkers which incited Dilthey to his historicization of transcendental philosophy, namely, the Idealist philosophy of Fichte and Hegel, the Positivism of Comte and Mill, the Hermeneutics of Scheiermacher, and the Historicist School of Ranke and Droysen.

The reconstruction proper of Dilthey's ontology of human life begins with Chapter 4, the first chapter of Part II, and consists of a detailed analysis of the two fundamental revisions of Kant's transcendental criticism, elaborated in the *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) and related texts from Dilthey's legacy, which were mentioned above. Chapter 4 concludes with a discussion of Dilthey's (implicit) reinterpretation of the concept of the 'transcendental': the subject of his transcendental-historical self-reflection is not only the historicity of human life, but, also, the different transcendental structures of experience which develop in the course of history. According to Dilthey,

therefore, transcendental analysis and empirical investigations in the human sciences are interdependent.

In Chapter 5, the focus is on the ontology of life as Dilthey developed it in his descriptive psychological writings *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/1896), and a number of related texts from the legacy. The Chapter opens with an examination of the relationships between descriptive psychology, explanatory psychology, and epistemology. The aim of descriptive psychology is a phenomenological description of the structure and development, as given in inner experience (*Innere Erfahrung* or *Erlebnis*), of the nexus of life (*Lebenszusammenhang*). In a certain sense, Dilthey's descriptive psychology foreshadows Piaget's genetic epistemology, but, whereas Piaget tends to regard the pattern of development as invariant, Dilthey emphasizes the individuality of that pattern. More-over, unlike Piaget, Dilthey comprehends the nexus of life not primarily from a functionalist viewpoint, but, hermeneutically, as a meaningful totality: understanding the expressions and actions of a person means relating them to an unique developmental pattern. Dilthey's model of human development may be called narrative because, in it, life is not only (metaphorically) conceived of as a meaningful story, but, also, it comprehends the description of human experience as a narrative activity: the explication of implicit meaning always involves an act of imagination.

Chapter 6 provides a critical examination of Dilthey's descriptive psychology, linking up with the critique of some of his contemporaries. The critique of the explanatory psychologist Ebbinghaus partly misses its goal because it misconceives Dilthey's descriptive psychology as a kind of empirical research, but it does, rightly, point to the problems raised by his appeal to *introspection*. The critique of the neo-Kantians Windelband and Rickert forces Dilthey to specify his demarcation of natural and human sciences: unlike the neo-Kantians, he finds that these differences are not due to different *methods*, but, rather, that they are grounded in different ontologies. According to Dilthey, outer and inner experience *constitute* different domains of experience. On this issue, Husserl sides with Dilthey, regarding his descriptive psychology as a brilliant, though still confused, foreshadowing of his own (i.e. Husserl's) phenomenological method. Although Husserl's phenomenological terminology enables Dilthey to clarify his own position, it becomes clear that the latter's radical emphasis on the historical character of the nexus of life is not at all compatible with the former's "Kantian" belief in universal and timeless meanings. Nietzsche, like Ebbinghaus, criticizes Dilthey's appeal to introspection and emphasizes, radically, the historical and interpretative character of all understanding. The critiques of his contemporaries force Dilthey to re-evaluate the whole of his transcendental-historical project. In this present study, contrary to interpretations which suppose that there is a radical shift from Dilthey's earlier descriptive psychology to his post-1900 hermeneutics writings, the thesis is defended that those later writings, rather than a completely new beginning, have to be considered as a hermeneutic reinterpretation of his descriptive psychology.

In Chapter 7, the reinterpretation thesis is elucidated by a detailed analysis of Dilthey's later hermeneutic writings. In these writings, he develops his famous triad of inner experience (*Erlebnis*), expression (*Ausdruck*), and understanding (*Verstehen*), now admitting that the range of introspection is very restricted and that understanding of ourselves and others mainly occurs via the understanding of the expressions of inner experience. Using concepts from Husserl's *Logische Untersuchungen*, but sticking to his own historical approach, Dilthey elaborates, in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* and, from the legacy, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, an elucidating and differentiated, though fragmented, analysis of the synchronic and diachronic structure of inner experience, of the different types of expressions, and of the different forms of understanding. For Dilthey, understanding aims not only at a reconstruction of the inner experience and intentions of persons, but, also, at the independent meaning of the expressions. Although he maintains that the interpretative human sciences aim at objectivity, he sharply distinguishes this objectivity from that which is aimed at in the natural sciences: in the human sciences, objectivity may not be identified

with general validity. In interpretation, because the specific individual horizon of the interpreter is constitutive, the term objectivity refers to the inter-subjective accessibility of the object of interpretation.

The second half of Chapter 7 deals with Dilthey's theory of world-views (*Weltanschauungslehre*). As in the case of Kant, his transcendental critique not only has a positive part, offering a justification of the possibility of understanding, but, also, a negative part which deals with the limitations of understanding. Also, like Kant, he criticizes the pretensions of traditional metaphysics to attain an absolute knowledge of reality. However, according to Dilthey modern philosophers like Kant and Hegel remain, in a way, victims of the metaphysical tradition to the extent that they presuppose a timeless transcendental subject. On the other hand, he follows Kant in his view that finite man relies on philosophy (metaphysics), art and religion in order to orientate himself in the world. Dilthey distinguishes three different types of philosophical world-view, based respectively on a theoretical, a practical, and an aesthetic approach of life and word.

In Chapter 8, opening Part III, after a short discussion of the critique of Rickert and Husserl of the philosophy of world-views, Dilthey's hermeneutics of life is confronted with Heidegger, Gadamer, and Derrida. After showing what Heidegger's analytic of *Dasein* owes to Dilthey, his critique that Dilthey is a victim of ontological indifference is discussed at length. It is argued that ontic and ontological dimensions do, indeed, have to be distinguished more properly than Dilthey did, but that they cannot be separated as completely as Heidegger, especially after his famous reversal, attempts to do. It is also argued that Heidegger's conception of Being and of the ontological difference is inevitably no less ambiguous than Dilthey's key-concept, *life*. Gadamer, in his influential *Wahrheit und Methode*, repeating the critique of Heidegger, rejects Dilthey's hermeneutics because he regards it as a plea for a sterile, objectivist reconstruction, which does no justice to the dialogical character of understanding: instead of a *broadening of our horizons*, his constructivist hermeneutic advocates a *fusion of horizons*. Although it is admitted that Gadamer directs our attention to an important dimension of understanding that Dilthey has not elaborated in detail, it is argued that reconstruction plays an important role as well, even within a fusion of horizons. Moreover, it is argued that Gadamer's notion of the 'fusion of horizons' bears a strong Hegelian mark. The comparison with Derrida's deconstructive *dispersion of horizons* makes clear that he and Dilthey share a profound awareness of the finiteness of human understanding. From Dilthey's viewpoint, critical remarks are made concerning Derrida's denial of the referential function of signs, his conception of the undecidability of meaning, and the role of individuality in interpretation.

In Chapter 9, with the help of the fundamental concepts of *finiteness*, *contingency*, and *ambivalence*, the results of the study are summarized and some further conclusions are drawn. It is argued that man relies on hermeneutics because it is an answer to the finiteness, the contingency, and the ambivalence of human life: together with art-forms such as the novel, narrative human studies are best fit to deal with these fundamental characteristics of human life and to create meaning in complex and enigmatic life. Linking up with Dilthey's philosophy of world-views, the thesis is defended that theoretical reconstruction, as represented by Dilthey-an hermeneutics, practical construction, as represented by Gadamer's philosophical hermeneutics, and aesthetic deconstruction of meaning, as represented by Derrida's deconstructionism, although incompatible on a theoretical level, are simultaneously the lived moments of modern man's experience of finite existence.

Jos de Mul (1956) studeerde filosofie en kunstgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en aan de Universiteit van Amsterdam. Van 1983 tot en met 1988 was hij verbonden aan de vakgroep *Wijsgerige en Historische Pedagogiek* van de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Sinds 1988 is hij als universitair docent wijsgerige antropologie werkzaam bij de vakgroep *Filosofie van Mens en Cultuur* van de Erasmus Universiteit te Rotterdam.

Hij publiceerde tal van artikelen op het terrein van de wijsgerige antropologie, de ontologie, de wijsgerige pedagogiek en de kunstfilosofie. In 1990 verscheen van zijn hand *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*.

De Duitse filosoof Wilhelm Dilthey (1833-1911) is een van de grondleggers van de moderne hermeneutiek. Het behoort tot de tragiek van zijn leven dat hij zijn groots opgezette levenswerk, de *Kritiek van de historische rede*, niet heeft weten te voltooien. Pas in de laatste decennia is het door de publicatie van Diltheys nagelaten teksten mogelijk geworden ons een goed beeld te vormen van de hermeneutiek van het leven, die hem voor ogen zweefde. Dit boek biedt een reconstructie en diepgravende analyse van Diltheys hermeneutiek tegen de achtergrond van de ontwikkeling van de filosofie van de afgelopen twee eeuwen. Behalve Dilthey komt een groot aantal denkers die hem hebben beïnvloed of door hem zijn beïnvloed, zoals Kant, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Gadamer en Derrida, uitvoerig aan de orde.

De vraag waardoor Dilthey zich zag geplaatst, is hoe de hedendaagse, post-religieuze mens kan leven met de ambivalentie, toevalligheid en eindigheid, die zijn bestaan op fundamentele wijze doortrekken. Volgens Dilthey is hij daartoe aangewezen op het hermeneutische verstaan, dat hem in staat stelt narratieve samenhang aan te brengen in zijn leven. Dit boek maakt duidelijk dat het veelzijdige en originele werk van Dilthey een verhelderend licht werpt op veel problemen die thans in het brandpunt van de wijsgerige belangstelling staan. De auteur van dit boek geeft niet alleen een boeiende analyse van Diltheys hermeneutiek van het leven en van haar plaats in de moderne wijsbegeerte, maar hij levert – verder denkend op de door Dilthey gebaande wegen – ook een systematische bijdrage aan de actuele filosofische discussie.

Jos de Mul (1956) studeerde filosofie en kunstgeschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en de Universiteit van Amsterdam. Momenteel is hij als universitair docent wijsgerige antropologie verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit. Hij is tevens medeoprichter en bestuurslid van het Rotterdamse Centrum voor Filosofie en Kunst.

Over het vorige boek van De Mul, *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie* (1990), oordeelden de critici:

'Verrassend resultaat', 'boeiende essays' (*Arnold Heumakers in de Volkskrant*)

'Laat meteen gezegd zijn dat het boek zeer verhelderende inzichten biedt op het verschijnsel post-modernisme en dat ik nooit de filosofie van Nietzsche en Heidegger compacter en duidelijker zag samengevat dan in dit boek' (*Peter van der Krieke in Student*)

'Het boek van De Mul biedt een interessante toegang tot de hedendaagse esthetica. Het vertoont een goed evenwicht tussen aandacht voor filosofische theorieën enerzijds en interpretaties van concrete kunstwerken anderzijds' (*G.A.M. Widdershoven in het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*)

'Erudiet en diepzinnig' (*Ruud Kaulingfreks in Lier en Boog*)

'Hoewel de auteur vaak verwijst naar de problemen die in het debat rond het postmodernisme aan de orde zijn, munt deze studie vooral uit door duidelijk commentaar op de vele esthetische theorieën die de afgelopen tweehonderd jaar het licht hebben gezien' (*Dirk de Schutter in Archis. Architectuur – Stedebouw – Beeldende kunst*)

ISBN 90-391-0540-5



KOK AGORA, KAMPEN
ISBN 90 391 0540 5

9 789039 105405